MÉLANGES DE PATROLOGIE

ET

D'HISTOIRE DES DOGMES

NIHIL OBSTAT

Lugduni, die 23ª Martii 1920

F. HEDDE

IMPRIMATUR

Ludguni, die 25ª Martii 1920

E. VENDRY,

V. G.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — PARIS.

J. TIXERONT

DOYEN DE LA FACULTÉ CATHOLIQUE DE THÉOLOGIE DE LYON

MÉLANGES DE PATROLOGIE

ET

D'HISTOIRE DES DOGMES

DEUXIÈME ÉDITION

PARIS

LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE

J. GABALDA, Éditeur

RUE BONAPARTE, 90

1921

UN MOT AU LECTEUR

C'est une coutume assez répandue parmi les auteurs de réunir, à un moment donné, en un volume d'*Études* ou de *Mélanges,* les travaux moins considérables sortis de leur plume : *Colligite fragmenta ne pereant.* Je me suis conformé à cet usage, et présente au public, dans ce recueil, un certain nombre de conférences données aux Facultés catholiques de Lyon et d'articles publiés dans diverses revues. Ces travaux intéressent tous directement ce qui a fait l'objet presque exclusif de mes études depuis plus de vingt ans, la Patrologie et l'Histoire des dogmes. De là le titre du volume.

J'espère que le lecteur lui fera le même bon accueil qu'il a fait à ceux que je lui ai déjà présentés.

Lyon, le 25 mars 1920.

MÉLANGES DE PATROLOGIE

CHAPITRE PREMIER

SAINT IGNACE D'ANTIOCHE[1].

I

Le premier grand écrivain qui illustra l'Église au début du IIe siècle est saint Ignace, évêque d'Antioche. C'est une des plus belles figures de la haute antiquité. De sa naissance cependant, de son éducation et de sa vie jusqu'à son épiscopat nous ne savons rien d'une façon certaine. Il dut naître dans le paganisme, et sa conversion, comme celle de saint Paul, paraît s'être produite au milieu de circonstances anormales et violentes, car il affecte de se traiter lui-même d'avorton, de membre indigne d'appartenir à l'Église d'Antioche. L'historien Eusèbe met son épiscopat dans cette Église après celui d'Evodius, lequel avait succédé à saint Pierre. Comme sa mort doit se placer aux environs de l'an 110, sous Trajan, et qu'à ce moment Ignace semble avoir été un vieillard, cet épiscopat a pu commencer vers l'an 80 ou 90. Ce ne sont là pourtant que des hypothèses. En somme, c'est presque uniquement par ses épîtres que nous

1. Conférence donnée aux Facultés catholiques de Lyon, en 1919.

connaissons saint Ignace, et c'est donc aux circonstances qui l'ont conduit à les écrire qu'il en faut arriver.

Ces épîtres sont les lettres d'un condamné à mort. Depuis Néron et Domitien, le nom chrétien était plus ou moins proscrit, et de temps à autre, la persécution, se rallumant, faisait çà et là des martyrs. Ce fut le cas pour Ignace. Une persécution, dont nous ignorons la cause immédiate et les circonstances, mais qui paraît avoir été assez courte, s'abattit sur l'Eglise d'Antioche au commencement du IIe siècle. L'évêque en fut la plus illustre et peut-être la seule victime. Dénoncé, jugé, et condamné à périr sous la dent des bêtes, Ignace dut prendre le chemin de Rome pour y être donné en spectacle au peuple-roi.

Il était conduit par dix soldats, dix léopards comme il les appelle, qui ne lui épargnèrent pas les mauvais traitements. Pour atteindre Rome, il devait successivement traverser l'Asie Mineure, la Macédoine et l'Italie. La première partie du voyage se fit tantôt par eau et tantôt par terre. C'est à Philadelphie que nous le trouvons pour la première fois. Il y fut visité par le clergé de la ville, l'évêque, ses prêtres et ses diacres, et plus tard se déclara édifié par la conduite de la communauté chrétienne. De là, le convoi, passant probablement par Sardes, arriva jusqu'à Smyrne où il séjourna quelque temps. Polycarpe était déjà évêque de cette ville. Il fit au saint martyr l'accueil le plus empressé et le plus cordial. Les Églises voisines se hâtèrent de lui envoyer des délégations pour le saluer. Éphèse députa son évêque Onésime, un diacre et deux fidèles. De Magnésie du Méandre arrivèrent l'évêque Damas, deux prêtres et un diacre. La chrétienté de Tralles, plus éloignée, se fit représenter par son seul évêque, Polybius. C'est pour répondre à ces

visites que saint Ignace écrivit ses trois épîtres aux Éphésiens, aux Magnésiens et aux Tralliens. Puis, songeant au terme ultime de son voyage, à cette ville de Rome où il devait consommer son sacrifice, il voulut la saluer par avance, et, de Smyrne toujours, adressa à la communauté chrétienne son épître aux Romains, la plus connue de toutes celles qu'il a écrites.

De Smyrne, la garde qui emmenait Ignace, et qui, dans sa marche, avait recueilli quelques autres condamnés comme lui, s'embarqua pour Troas, point extrême de l'Asie Mineure. Elle s'y arrêta, attendant une occasion de passer en Macédoine. Ce retard fut heureux. A Troas, Ignace fut rejoint par deux diacres lancés en quelque sorte à sa poursuite depuis Antioche et la Cilicie, et qui lui apportaient la nouvelle que son Église d'Antioche avait retrouvé la paix, et que toute persécution y avait pris fin. Au comble de la joie, l'évêque n'oublia pas ce qu'il devait aux deux Églises qui l'avaient si généreusement accueilli. De Troas il écrivit à celle de Philadelphie, puis à celle de Smyrne et plus particulièrement à son évêque Polycarpe. Dans ces trois dernières lettres, au thème ordinaire de ses exhortations s'ajoute une demande. Il voudrait que les communautés chrétiennes qu'il a traversées envoyassent chacune à Antioche un messager pour féliciter son Église d'avoir recouvré la paix et lui apporter le témoignage de leur charité. N'ayant pas le temps d'écrire à ce sujet aux Eglises qu'il connaissait, parce qu'un ordre subit d'embarquement vint l'en empêcher, il pria au moins Polycarpe de s'en occuper et de choisir le « courrier de Dieu » θεοδρόμος, chargé de cette commission.

Il fallait partir en effet et faire voile pour Néapolis. C'était le port d'où se détachait la voie Egnatia qui, traversant toute la Macédoine, aboutissait à Dyrra-

chium, actuellement Durazzo, sur l'Adriatique, d'où les prisonniers seraient dirigés sur l'Italie et sur Rome. Cette voie passait par Philippes. Philippes était une Eglise de la première heure, fondée par saint Paul. Ignace et ses compagnons y furent reçus avec la plus respectueuse charité, et on les accompagna à une certaine distance de la ville. Mais là encore, Ignace avait renouvelé sa recommandation d'envoyer à son Eglise d'Antioche un messager, pour se conjouir avec elle de la paix reconquise. Les Philippiens, satisfaisant à son désir, adressèrent en effet à Polycarpe une lettre destinée aux chrétiens d'Antioche, en le priant de la faire porter à destination par son propre courrier. Nous avons encore dans la Lettre de saint Polycarpe aux Philippiens la réponse que leur fit l'évêque de Smyrne. Il les assure que, s'il ne va pas lui-même à Antioche, il y enverra un délégué qui emportera leur lettre avec les siennes, et en même temps leur expédie toutes les épîtres d'Ignace qu'il a pu réunir et qu'ils avaient réclamées.

Ignace est donc sur la route de Philippes à Dyrrachium : il franchira bientôt l'étape qui le conduira à Rome et au Colisée. C'est le dernier renseignement que nous puissions tirer de sa correspondance et, en dehors du fait de son martyre, le dernier détail certain que nous ayons sur lui. Comment s'est accompli ce martyre, des auteurs plus récents ont voulu l'imaginer et le raconter. La critique n'a pas accordé grand crédit à leurs récits. Ignace, sans doute, est mort dans l'amphithéâtre comme il y avait été condamné. C'est tout ce qu'il convient de retenir.

II

Les fidèles de Rome durent s'occuper de recueillir

ses reliques. Il n'était pas mort encore que l'on recueillait déjà ses lettres. Les sept qui nous sont parvenues, et que nous avons à examiner de plus près, forment un trésor inappréciable, qui a éprouvé bien des vicissitudes. Au IVe siècle, les hérétiques en faussèrent le texte et y ajoutèrent d'autres compositions supposées. Le moyen âge latin n'a guère lu que ce saint Ignace altéré. Quand le vrai fut connu par les soins d'Ussher, d'Isaac Voss et de Dom Ruinart, au XVIIe siècle, les protestants furent effrayés de l'appoint qu'il apportait à la thèse catholique. Ils voulurent absolument se débarrasser de ce témoin gênant, et alors commencèrent de leur part, contre l'authenticité des épîtres ignatiennes, ces attaques que le XVIIIe et le XIXe siècle virent se continuer et que, il y a quelques années encore, en 1910, M. Daniel Vœlter, un Hollandais qui parle allemand, a eu le courage de renouveler. Je dis le courage, parce que son attaque, mal combinée d'ailleurs, ne pouvait aboutir — comme elle a fait — qu'à un échec piteux. Tous les protestants, du reste, n'entrèrent pas dans cette voie. Sans parler des anglicans comme J. Pearson, et surtout comme le savant évêque de Durham, Lightfoot qui, en 1885, présenta, de l'authenticité de nos épîtres, la plus complète démonstration qui ait paru, les plus nombreux et les plus notables des récents critiques allemands n'ont pas hésité, surtout depuis 1873, à se ranger simplement à l'avis des catholiques. M. Harnack, entre autres, n'a jamais varié sur ce point, et c'est lui qui a écrit ces deux phrases si dures pour ses adversaires : « Les critiques qui nient l'authenticité des épîtres de saint Ignace ne le font que parce qu'ils sont empêtrés dans le système suranné de l'école de Tübingue » ; et encore : « Celui qui tient pour inauthentiques les épîtres ignatiennes ne les a

pas assez étudiées, ni à fond ». Ce dernier jugement, formulé en 1890, était le coup de massue final. On peut dire que la cause est définitivement jugée. Saint Ignace est sorti vainqueur de l'épreuve à laquelle on l'a soumis.

Ouvrons donc, avec confiance, la collection de ses lettres, et ne nous laissons pas rebuter d'abord par le style « rude, obscur, énigmatique (parfois), plein de répétitions et d'insistance » dans lequel elles sont écrites. Ignace n'a point fréquenté les écoles; il n'a pas écouté, comme plus tard son compatriote Chrysostome, les leçons d'un Libanius. Il ignore l'atticisme et l'art des périodes harmonieuses et savantes. Mais nul auteur, si ce n'est saint Paul à qui il ressemble beaucoup, n'a mieux que lui fait passer dans ses écrits toute sa personnalité et toute son âme. Un mouvement que l'on sent irrésistible entraîne cette composition incorrecte et heurtée; un feu court sous ces phrases où parfois un mot à l'emporte-pièce jaillit comme un éclair. La beauté de l'équilibre classique a fait place à une beauté d'ordre supérieur, parfois étrange, dont la source est dans l'intensité du sentiment et dans les profondeurs de la piété du martyr. Transporter dans une autre langue ces beautés est chose difficile. Saint Ignace a toujours fait le désespoir de ses traducteurs. Le dernier en date, M. l'abbé Lelong, agrégé de l'Université, déclare qu'une traduction très littérale est à peu près impossible en français et serait souvent inintelligible : c'est pourquoi il s'est décidé pour une traduction moins concise qui, en respectant rigoureusement la pensée de l'auteur, lui communique un peu de notre clarté française. Je m'aiderai ici de sa traduction, mais en m'efforçant de serrer de plus près le texte original.

III

Les épîtres de saint Ignace forment deux groupes distincts : d'une part les épîtres aux Églises d'Asie et à saint Polycarpe; de l'autre l'épître aux Romains. Pour bien comprendre les épîtres adressées aux Églises d'Asie, il est nécessaire avant tout de se représenter l'état dans lequel Ignace avait trouvé ces Églises. Or, cet état généralement était bon. Ignace se plaît à rendre hommage à la foi solide, à la charité, à la piété sincère des communautés qu'il a traversées ou dont il a reçu des délégations. Aux Éphésiens, par exemple, il écrit (IX) :

« J'ai su qu'il a passé chez vous, venant de là-bas, des hommes qui professent une mauvaise doctrine; mais vous ne les avez pas laissés la répandre parmi vous; vous vous êtes bouché les oreilles, pour ne pas recevoir ce qu'ils sèment : vous rappelant que vous êtes les pierres du temple du Père, préparées pour l'édifice de Dieu le Père, élevées jusqu'en haut par la machine de Jésus-Christ, qui est la croix, vous servant du Saint-Esprit comme de câble; votre foi est votre treuil, et la charité est la voie qui vous élève vers Dieu. Vous êtes donc aussi tous des compagnons de route, portant Dieu, portant le temple, portant le Christ, les objets sacrés, ornés de toute façon par les préceptes de Jésus-Christ. Avec vous je me réjouis, ayant été jugé digne de m'entretenir avec vous et de partager votre allégresse par ce que je vous ai écrit; puisque vous n'avez plus, en raison de l'autre vie, d'amour que pour Dieu seul. »

Des témoignages analogues sont rendus aux Églises de Magnésie (I), de Tralles (I), de Philadelphie (*Inscr.*) et de Smyrne (I). L'œil du martyr toutefois a aperçu un danger qui menace ces Eglises : « Il y a des hom-

mes d'une hypocrisie scélérate, qui vont répandant partout le nom de Dieu, tout en le déshonorant par leurs œuvres » *Eph.*, VII, 1). Il y a « des loups aux apparences de foi, qui, par de funestes attraits, s'emparent de ceux qui courent pour Dieu » (*Philad.*, II, 2). Ce sont les hérétiques, des hérétiques, ce semble, itinérants et missionnaires, qui vont de communauté en communauté chrétienne semer la discorde et l'erreur. Ignace avait pu les connaître à Antioche même. Ici, il les caractérise nettement comme des hommes qui associent le judaïsme à des conceptions gnostiques, comme des gnostiques judaïsants, qui s'efforcent de diviser les fidèles et de créer, en face de la grande Église, de petites chapelles dissidentes. D'abord, ils recommandaient la sanctification du sabbat, des pratiques surannées. Comme les judaïsants du temps de saint Paul, ils enseignaient sans doute que l'observation d'une partie au moins de la Loi mosaïque était nécessaire au salut. A côté de cela, ils étaient docètes, c'est-à-dire qu'ils regardaient l'humanité de Jésus-Christ comme seulement apparente et dénuée de réalité. C'est là une conception qui nous paraît bizarre et qui, cependant, a joui de la plus grande diffusion dans les sectes hérétiques du IIe siècle. Suivant une philosophie qui n'était qu'un platonisme dégénéré, ces sectes regardaient la matière comme essentiellement mauvaise, l'œuvre du diable, incapable par conséquent de salut et de régénération. L'idée d'associer cette matière avec Dieu dans l'unité de personne, l'idée chrétienne de l'incarnation ne pouvait dès lors que les révolter; et comme la manifestation sensible de Jésus dans la chair était cependant un fait historique que tout l'évangile proclamait et qu'elles ne pouvaient nier, elles tournèrent la difficulté en supposant que le corps de Jésus n'était qu'un

fantôme irréel, une pure apparence sans rien de solide ni de subsistant. C'est cette erreur que l'on appelle le docétisme. Tous les docètes n'allèrent pas également loin dans leur négation. Chez ceux dont parle Ignace, cette négation était absolue : Jésus n'avait eu que l'apparence d'un homme. Il n'était pas né en réalité, ni mort, ni ressuscité. L'eucharistie s'évanouissait en un rêve. « Ils s'abstiennent de l'eucharistie et de la prière, écrit saint Ignace, parce qu'ils ne confessent pas que l'eucharistie est la chair de Jésus-Christ notre sauveur, cette chair qui a souffert pour nos péchés, et que le Père, par bonté, a ressuscitée » (*Smyrn.*, VII, 1). Joignons à cela, chez ces hérétiques, un esprit de coterie et de schisme, l'habitude de se séparer de l'évêque et de la société des fidèles, de tenir à part des conventicules secrets. Voilà des tendances et des doctrines fâcheuses plus qu'il n'en fallait pour détruire les communautés les mieux assises, et dont il était absolument nécessaire d'arrêter la propagande et le développement.

C'est à quoi s'applique saint Ignace tout le long de ses épîtres aux Églises d'Asie. Au judaïsme d'abord il oppose le caractère provisoire de la Loi et la supériorité de Jésus-Christ et de sa révélation :

« Ne vous laissez pas séduire par les doctrines étrangères ni par les fables vieillies qui sont sans utilité. Car, si nous vivons encore à la juive, nous confessons que nous n'avons pas reçu la grâce. Les divins prophètes, en effet, on vécu suivant Jésus-Christ. C'est pour cela qu'ils ont été persécutés, remplis qu'ils étaient de sa grâce, afin que les incrédules fussent convaincus qu'il n'y a qu'un Dieu qui s'est manifesté par Jésus-Christ, son Fils, son Verbe sorti du silence, qui s'est conformé en tout à [la volonté de] celui qui l'a envoyé... Ne soyons donc pas insensibles à sa bonté : car s'il nous imite dans notre conduite, nous sommes perdus. C'est pourquoi, devenus ses disciples, appre-

nons à vivre en chrétiens : celui qui se nomme d'un autre nom en plus de celui-ci, celui-là n'est pas de Dieu. Rejetez le mauvais levain vieilli et aigri, et devenez le nouveau levain qui est Jésus-Christ. Qu'il soit votre sel, afin qu'aucun de vous ne se corrompe, puisque c'est par l'odeur que vous serez jugés. Il est absurde de confesser Jésus-Christ et de judaïser. Car ce n'est pas le christianisme qui a cru au judaïsme, mais le judaïsme, [qui a cru] au christianisme, dans lequel se sont réunis [les peuples] de toute langue qui ont cru en Dieu » (*Magnés.*, VIII, X).

On remarquera cette dernière idée, qui est une idée de saint Paul, et qui marque dans le monde la place centrale de Jésus-Christ. Extérieurement en effet, il semble que, venu après le judaïsme et adoptant ses livres, ce soit le christianisme qui a cru au judaïsme. Au fond, c'est le contraire. Dans la pensée de Dieu, Jésus-Christ est avant tout; et c'est pour préparer sa venue que la Loi a été donnée; et c'est par la foi dans le Christ-Messie que le juif a été justifié. C'est donc le judaïsme qui, en réalité, a cru au christianisme à venir, le judaïsme dont les patriarches et les prophètes ont salué de loin Jésus-Christ et son œuvre. Et maintenant que ce christianisme est venu, il est inutile que juifs et gentils retournent en arrière, qu'ils s'attardent à des pratiques abolies, à des symboles dont la réalité est présente.

Jésus-Christ a paru en effet et, dans sa manifestation, a dépassé infiniment l'espérance des juifs. Ceux-ci, ignorants qu'ils étaient de la Trinité divine, attendaient sans doute un messie de sang royal, fils de David dont il devait relever le trône, mais un messie qui ne serait après tout qu'une pure créature, homme né des hommes, comme dit Tryphon en parlant à saint Justin. Les hérétiques qu'Ignace combat avaient-ils de Jésus-Christ cette idée basse? Il ne le dit pas

expressément. Il ne manque toutefois aucune occasion de proclamer la divinité de Jésus-Christ et son éternelle origine. Jésus-Christ est Dieu, notre Dieu, Dieu fait chair, Dieu manifesté sous une forme humaine. Il est le Verbe de Dieu sorti du silence; il était auprès du Père avant les siècles et s'est révélé à la fin des temps; son sang est le sang de Dieu; sa passion la passion de notre Dieu. « Sois plus zélé que tu n'es; discerne les temps, écrit Ignace à Polycarpe; attends celui qui est au-dessus de toutes les vicissitudes, qui est en dehors du temps, l'invisible devenu visible à cause de nous, l'impalpable, l'impassible qui pour nous s'est rendu passible et a souffert pour nous de toute façon » (III, 2).

« L'invisible devenu visible, l'impassible devenu passible » : c'est ce qu'Ignace et, avec lui, l'antiquité chrétienne grecque appelle *l'économie,* le plan de Dieu pour le salut des hommes. Comment ce plan s'est d'abord réalisé, il l'explique dans un très curieux passage où il paraît avoir recueilli sur l'étoile des mages une tradition spéciale :

« Notre Dieu Jésus-Christ a été, selon l'économie de Dieu, porté dans le sein de Marie, [produit] de la semence de David et du Saint-Esprit. Il est né et a été baptisé afin de purifier l'eau par sa passion. Le prince de ce monde ignora la virginité de Marie et son enfantement, aussi bien que la mort du Seigneur, trois mystères éclatants qui se sont accomplis dans le silence de Dieu. Comment donc ont-ils été manifestés au monde? Une étoile brilla dans le ciel au-dessus de toutes les autres étoiles; et son éclat était inexprimable, et sa nouveauté provoquait la stupeur. Tous les autres astres, avec le soleil et la lune, formaient un chœur autour d'elle; et elle répandait sur tous sa lumière. Et ils étaient troublés, [se demandant] d'où venait cette nouveauté qui leur était si dissemblable. Dès lors, toute magie fut déliée, et tous les liens d'iniquité furent abolis : l'ignorance fut détruite, l'antique tyrannie renversée, Dieu se

manifestant humainement, pour [réaliser] la nouveauté de la vie éternelle. Alors prit commencement [le plan] qui en Dieu était achevé; et tout était bouleversé, parce qu'il préparait l'abolition de la mort » (*Éphés.*, XVIII, XIX].

Le docétisme, nous l'avons vu, niait la réalité de l'humanité prise par le Verbe. Ignace se rend bien compte que cette négation ruine tout l'Évangile, et aussi ne se lasse-t-il pas d'y contredire et d'affirmer la réalité, la matérialité des mystères du Sauveur. On peut voir sur ce sujet l'épître aux Smyrniotes, I-V. Aux Tralliens, par exemple, il écrit :

« Bouchez-vous les oreilles quand on ne vous parle pas de Jésus-Christ comme étant de la race de David, de Marie; qui est réellement né, qui a réellement mangé et bu, qui a été réellement persécuté sous Ponce Pilate, réellement crucifié et mis à mort, à la vue du ciel, de la terre et des enfers, qui est vraiment ressuscité d'entre les morts par la puissance du Père, lequel nous ressuscitera de même, nous qui croyons en lui, dans le Christ Jésus, sans qui nous ne saurions avoir la vraie vie. Mais s'il n'a souffert qu'en apparence, comme le disent certains athées, c'est-à-dire certains incrédules, qui n'existent eux-mêmes qu'en apparence, pourquoi suis-je lié? pourquoi désiré-je combattre contre les bêtes? Je mourrai en vain : ce que je dis du Seigneur est faux » (*Trall.*, IX, X).

Les divisions, les schismes les conventicules tenus en dehors de l'autorité légitime, il n'y a rien que saint Ignace ait poursuivi et condamné, chez les nouveaux hérétiques, avec plus d'insistance et d'âpreté. On a dit et répété souvent que ses épîtres étaient un plaidoyer en faveur de l'épiscopat, en faveur de l'unité d'évêque dans chaque église, et de la supériorité de cet évêque sur le corps presbytéral et sur le clergé. Oui, sans doute, Ignace relève très haut la dignité de l'évêque : il le montre comme l'autorité doctrinale et

disciplinaire à qui l'on doit être soumis, comme le président des assemblées liturgiques autour de qui on doit se grouper. Mais remarquons qu'il en fait autant, proportion gardée, des prêtres et des diacres. Ce n'est pas de l'évêque seulement, c'est de la hiérarchie ecclésiastique tout entière qu'il tient à affirmer les droits. Et dans quel dessein? Pour le vain plaisir de la proposer au respect des fidèles? Nullement. Ce dont Ignace se préoccupe, ce n'est pas une question de prééminence et de rang, c'est l'unité de l'Église. C'est pour cela qu'il plaide. Cette unité ne peut subsister dans les communautés chrétiennes qu'à la condition qu'il y existe une autorité reconnue dont chacun accepte la direction et l'enseignement; or, cette autorité les hérétiques la repoussent, et c'est donc l'existence de cette autorité qu'il faut contre eux affirmer et sans relâche mettre en relief. Au fond, saint Ignace anticipe ici l'argument que fera valoir saint Irénée et qui bat en brèche toutes les hérésies. Les apôtres seuls et leurs successeurs les évêques ont qualité pour instruire et diriger les fidèles au point de vue religieux : c'est donc eux qu'il faut suivre et écouter, et non pas les hérétiques qui, n'étant pas les successeurs des apôtres et se séparant des évêques, ne peuvent être que des docteurs de mensonge et des guides d'iniquité. Voilà le raisonnement très simple que tient saint Irénée et que saint Ignace tient avant lui aux églises d'Asie, mais avec une ardeur de conviction et une insistance à se répéter qui montre l'importance capitale qu'il y attachait. Qu'on lise ce qu'il écrivait aux Ephésiens, IV, V; aux Magnésiens, IV, VI, VII; aux Philadelphiens, I-IV.

Aux Smyrniotes il disait :

« Tous, obéissez à l'évêque comme Jésus-Christ [obéissait] à son Père, et au presbyterium comme aux apôtres

quant aux diacres, respectez-les comme voulus par Dieu. Que personne ne fasse rien, sans l'évêque, de ce qui concerne l'Eglise. Ne regardez comme légitime que l'eucharistie qui est faite par l'évêque ou par celui qu'il a autorisé. Que là où paraît l'évêque, là se trouve aussi le peuple [des fidèles], de même que là où est le Christ-Jésus, là est l'Eglise catholique. Il n'est permis, sans l'évêque, ni de baptiser, ni de célébrer l'agape ; ce qu'il approuve cela seulement est agréable à Dieu, afin que tout ce qui se fait [dans l'Eglise] soit sûr et légitime. Il convient d'ailleurs de revenir à la raison et, puisqu'il en est temps encore, de nous convertir à Dieu. C'est une excellente façon de se conduire que de considérer Dieu et l'évêque. Celui qui honore l'évêque est honoré de Dieu : celui qui agit à l'insu de l'évêque sert le diable » (*Smyrn.*, VIII, IX).

Après ces lectures, nous comprenons plus aisément pourquoi la lutte s'est engagée si vive entre protestants et catholiques autour des lettres de saint Ignace, et pourquoi nos adversaires ont si longtemps combattu l'authenticité de ces écrits. Car, on a beau proclamer que l'on ne reconnaît en matière religieuse d'autre autorité que l'Ecriture, il est impressionnant tout de même de se voir si nettement désavoué par un homme qui a vu écrire le Nouveau Testament et les Evangiles, et par un homme qui a dû connaître les premiers apôtres et disciples de Jésus-Christ, et par un saint qui parle à la veille de mourir, et qui le sait.

IV

Mais laissons ces polémiques. Ce que nous voulons connaître surtout c'est l'œuvre d'Ignace, et, mieux que cela, par son œuvre connaître son âme. Or, on a pu déjà saisir au vol, à l'occasion des fragments cités, quelques expressions qui témoignent de la conception

que s'est faite Ignace de la vie chrétienne, et de son zèle à l'accroître dans les autres et en soi. Cette vie, pour lui comme pour saint Paul, se résume en un mot : Jésus-Christ. Saint Paul avait dit : « *Pour moi vivre c'est Jésus-Christ, et mourir est un gain.* » L'évêque d'Antioche s'approprie cette parole. Jésus-Christ est venu « pour réaliser l'ordre nouveau, qui est la vie éternelle » (*Eph.,* XIX, 3). A son Eglise il a communiqué l'incorruptibilité de la vie (*Id.,* XVII, 1). Ce n'est pas assez : Jésus-Christ vit en chacun de nous : il est notre vie, notre vivre ; il est la vie véritable, et sans lui nous ne saurions vivre; notre vie intime, inséparable, notre Dieu en nous; notre vie absolument et pour toujours : autant de mots cueillis dans ses épîtres. C'est par la foi et l'amour, par l'union à Jésus-Christ que nous vivons ainsi de lui. Ces deux vertus « sont le principe et la fin de la vie; la foi en est le principe, la charité en est la perfection : l'union des deux, c'est Dieu même » (*Eph.,* XIV, 1). Et comme la foi et la charité trouvent leur suprême expression et leur suprême aliment dans la passion et l'eucharistie, Ignace, dans un énergique raccourci, semble mêler tous ces mystères. « Vous armant donc d'une douce patience, créez-vous de nouveau par la foi, qui est la chair du Seigneur, et par la charité qui est le sang de Jésus-Christ » (*Trall.,* VIII, 1). « Je veux le pain de Dieu, ce pain qui est la chair de Jésus-Christ, le fils de David, et pour breuvage je veux son sang, qui est l'amour incorruptible » (*Rom.,* VII, 3).

Ne cherchons donc pas, en dehors de Jésus-Christ, de médecin à nos maux : « Il n'y a qu'un seul médecin, à la fois charnel et spirituel, engendré et non engendré, Dieu devenu dans la chair, vraie vie au sein de la mort, [né] de Marie et de Dieu, d'abord

passible et maintenant impassible, Jésus-Christ Notre-Seigneur » (*Eph.*, VII, 2).

N'allons pas non plus chercher nos lumières dans les livres, et même dans les évangiles, étudiés en dehors de la personne et de la grâce de Jésus-Christ.

« J'en ai entendu certains qui disaient : Je ne crois qu'à ce que je trouve dans les archives, c'est-à-dire dans l'évangile : et quand je leur disais : C'est écrit, ils me répondaient : C'est la question. Mes archives à moi, c'est Jésus-Christ ; mes inviolables archives, c'est sa croix, sa mort, sa résurrection et la foi dont il est le principe. C'est de là que j'attends, grâce à vos prières, ma justification » (*Phil.*, VIII, 2).

Ces citations nous ouvrent déjà, si je ne me trompe, un jour sur l'âme de saint Ignace d'Antioche. C'est une des plus fortes et aussi des plus humbles et des plus pénétrées de l'amour de Dieu que l'Eglise ait jamais possédées. Il est évêque, il a confessé la foi; les églises accourent auprès de lui pour le voir et le vénérer comme une relique vivante : et lui se regarde comme indigne de leurs respects, indigne de leur donner des conseils, indigne surtout de la grâce du martyre. Il craint de manquer de résolution et de n'aller pas jusqu'au bout : il sollicite des prières : « Souvenez-vous de moi dans vos prières, pour que j'arrive à Dieu; souvenez-vous de l'Eglise de Syrie, dont je suis un membre indigne » (*Magn.*, XIV). C'est la demande qui revient dans toutes ses lettres. Il se défie même des lumières que Dieu semble lui donner, et surtout des empressements dont on l'environne :

« Dieu m'inspire de grandes pensées, mais je m'impose à moi-même une mesure, de peur de me perdre en me glorifiant. C'est maintenant qu'il me faut craindre davantage et ne pas écouter ceux qui me louent : car ceux qui

me louent me flagellent. Je désire, il est vrai, souffrir ; mais j'ignore si j'en suis digne, et, pour n'apparaître pas à beaucoup, mon ardeur ne m'en fait qu'une guerre plus rude. J'ai donc besoin de la douceur, qui renverse le prince de ce monde. Ne pourrais-je pas vous écrire [ici] des choses toutes célestes? [Oui] ; mais vous êtes des enfants, et je craindrais de vous faire du mal. Pardonnez-moi : ne pouvant les avaler, elles vous étrangleraient. Moi-même, bien que je sois lié [pour Jésus-Christ], et que je sois capable de comprendre les choses du ciel, et les hiérarchies des anges, et les troupes des principautés, et les choses visibles et invisibles, je ne suis pas encore pour cela un vrai disciple : tant de choses nous manquent, pour que nous ne manquions pas de Dieu ! » (*Trall.*, IV, V).

Et cependant, combien il a à cœur le salut de ces âmes à qui il parle! Comme il les presse, et voudrait faire passer en elles quelque chose du feu qui le dévore! Sa phrase devient brève, hachée; les exhortations et les images s'accumulent et se poussent l'une l'autre; et toujours reparaît cette assurance qu'il offre sa vie pour les Eglises qui l'ont reçu :

« Obéissez à votre évêque, afin que Dieu vous [obéisse]. Je donne ma vie pour ceux qui sont soumis à l'évêque, aux prêtres, aux diacres : puissé-je avoir part avec eux [à la possession] de Dieu ! Collaborez ensemble, ensemble combattez, ensemble courez, souffrez, dormez, réveillez-vous, comme [le doivent faire] des intendants et des familiers, et des serviteurs de Dieu. [Tâchez] de plaire à celui pour qui vous combattez et de qui vous recevrez votre solde : qu'il ne se trouve point parmi vous de déserteur. Gardez votre baptême comme des armes, votre foi comme un casque, votre charité comme une lance, votre patience comme une armure complète. Faites de vos œuvres un dépôt, afin que vous touchiez [un jour] vos justes profits. Patientez donc les uns avec les autres dans la douceur, comme Dieu [le fait] avec vous. Puissé-je jouir de vous toujours! » (*Polyc.*, VI).

La source de cette humilité, de ce dévouement, de cette abnégation, nous l'avons compris, c'est l'amour de saint Ignace pour Jésus-Christ. Lui-même l'a écrit. Toutes ses ardeurs pour les biens du monde sont éteintes : il n'aime rien en dehors du Christ Jésus : c'est pour lui qu'il promène ses chaînes, qui sont ses perles spirituelles (*Eph.*, XI, 2). Seulement cet amour qui fait aux martyrs ordinaires accepter courageusement la mort pour rester fidèles à Dieu, produit dans Ignace quelque chose de plus. Il ne lui fait pas accepter, il lui fait désirer la mort. Le désir du martyre, la soif du martyre, la joie âpre, la passion de verser son sang pour jouir de Jésus-Christ, pour aller le rejoindre, pour entrer dans la vie, voilà ce que l'on peut appeler la caractéristique de la grandeur chrétienne de saint Ignace d'Antioche, et ce qui lui a plus particulièrement valu l'admiration des siècles. Ce sentiment, qui se fait jour de temps à autre dans les épîtres aux Eglises d'Asie, lui a dicté d'un bout à l'autre son épître aux Romains.

Pour bien comprendre cette épître, dont nous n'avons presque rien dit jusque-là, et qui est le plus beau joyau peut-être de la littérature chrétienne primitive, il faut remarquer que saint Ignace se trouvait, vis-à-vis des Romains, dans une situation différente de celle qu'il occupait vis-à-vis des Asiates. Ceux-ci il les connaissait : il avait traversé leurs églises ou en avait reçu des délégations. Mais il ne connaissait pas les chrétiens de Rome; il n'avait eu aucune relation avec leur évêque : il n'avait donc aucun conseil à leur donner. Mais il avait une grâce à leur demander. Ne voulant pas, comme saint Paul, en appeler de la sentence du proconsul qui l'avait condamné à la justice de l'empereur, il pouvait craindre que les fidèles de la ville éternelle, par leurs sollicita-

tions, leur crédit ou l'argent, ne parvinssent à empêcher son supplice et à lui sauver la vie. Cela lui parut un danger; et c'est pour le détourner, pour conjurer les chrétiens de Rome de ne pas s'opposer à sa mort qu'il leur écrivit. Dans cette lettre, d'une élévation religieuse que rien ne dépasse, Ignace se révèle tout entier avec sa foi ardente, son mépris des supplices et son mysticisme passionné. Je n'en citerai rien : il faut la lire en entier. Cette lecture, en confirmant ce que nous avons dit jusque-là, nous en apprendra plus sur notre sujet que ne pourraient faire toutes les analyses.

La dernière parole d'Ignace aux Romains avait été : « Adieu, et courage jusqu'au bout à souffrir pour Jésus-Christ! » Ce courage, il leur en donna l'exemple. Si nous en croyons les actes de sa passion, aussitôt amené dans l'amphithéâtre, il fut dévoré par les fauves, qui ne laissèrent subsister de son corps que les os les plus durs. Le vœu du martyr était réalisé : « Froment de Dieu », il avait été moulu par la dent des bêtes pour devenir le pain immaculé du Christ, et lui être uni pour jamais.

CHAPITRE II

« LE PASTEUR » D'HERMAS [1].

Le Pasteur, d'Hermas, a passé par les fortunes les plus diverses. Dès son apparition, il fut salué par certains à peu près comme un écrit inspiré, un livre canonique. Saint Irénée, Clément d'Alexandrie, Origène, Tertullien lui-même, le citent parmi les Ecritures : on lui donne place dans les manuscrits de la Bible. Puis, à la réflexion, cet enthousiasme diminue. Déjà, à la fin du IIe siècle, le canon de Muratori déclarait que l'écrit d'Hermas est sans doute un écrit excellent, qu'on doit lire, mais qu'il ne faut pas assimiler à ceux des prophètes authentiques. C'était encore, au IVe siècle, l'avis de saint Athanase. Toutefois, ce même IVe siècle vit tomber tout à fait, en Occident du moins, le prestige du *Pasteur.* En 391, saint Jérôme ne se gênait pas pour qualifier de sottise ce que dit Hermas d'un certain ange Thegri, préposé aux animaux sauvages; et en 392, il témoignait que son livre, apocryphe, était à peu près inconnu des Latins. C'était la fin d'une popularité que les érudits n'ont pas réussi à faire revivre.

Ce livre les a cependant beaucoup exercés. Nous

1. Conférence donnée aux Facultés catholiques de Lyon, en 1919.

n'en possédons le texte grec original que depuis soixante ans. L'auteur, Hermas, est si peu connu d'ailleurs que l'on a pu se demander si son nom n'était pas un nom supposé. Ce qu'il dit de lui-même est-il fiction ou réalité? Quelle créance doit-on accorder à ses révélations? Son œuvre est-elle une composition une, ou un recueil d'écrits juxtaposés et appartenant à diverses époques? Ce sont là autant de problèmes sur lesquels s'est exercée la critique. Je n'entrerai pas ici dans l'examen de ces questions épineuses et compliquées. Il me suffira d'en donner, à l'occasion, les solutions les plus communément reçues, celles qui s'accordent le mieux avec le texte que nous avons à parcourir.

I

Et d'abord, qui est cet Hermas qui se présente comme l'auteur du *Pasteur*? Origène a pensé que ce pouvait être le disciple que saint Paul salue à la fin de son épître aux Romains : « Saluez... Patrobas, Hermas, et les frères qui sont avec eux » (xvi, 14). D'autres en ont fait un contemporain de saint Clément de Rome, à la fin du 1er siècle. Mais l'autorité du canon de Muratori, dont j'ai déjà parlé, est ici décisive. L'auteur de ce fragment, composé entre les années 180 et 200, écrit : « Quant au *Pasteur*, il a été écrit tout récemment, de notre temps, dans la ville de Rome, par Hermas, pendant que Pie, son frère, occupait comme évêque le siège de l'Eglise de la ville de Rome. » Cette déclaration si nette d'un auteur voisin du fait qu'il rapporte, confirmée d'ailleurs par d'autres documents anciens, ne doit laisser aucun doute. Hermas était frère du pape saint Pie Ier, et a écrit sous le pontificat de ce pape, qui va de l'an

140 à l'an 155 environ, le livre qui porte son nom. Cette donnée chronologique est du reste surabondamment appuyée par l'examen du contenu de l'ouvrage.

Voilà tout ce que nous apprennent sur Hermas les sources extérieures. Mais Hermas a parlé de lui-même dans son livre : il a esquissé une autobiographie, et voici en quelques mots ce qu'on y trouve. Hermas était né esclave, ou bien était un enfant trouvé qu'un éleveur d'esclaves avait recueilli : il semble avoir eu une origine grecque et avoir reçu une éducation chrétienne. Amené à Rome, il y fut vendu à une dame chrétienne, nommée Rhodé, qui ne tarda pas à l'affranchir. Devenu son maître, Hermas s'adonna à la fois à l'agriculture et au commerce, et fit fortune. Emporté par le souci des affaires, il était probablement, à cette époque, un chrétien médiocre. En tout cas, il négligea la direction morale de sa famille. Il avait une femme bavarde et acariâtre, des enfants vicieux qu'il ne sut pas corriger. Survint la persécution. Hermas fit son devoir et confessa sa foi; mais ses enfants apostasièrent; plus que cela, ils dénoncèrent aux magistrats leurs propres parents; puis, par désespoir peut-être, s'abandonnèrent à tous les désordres. La conséquence fut, pour Hermas, la ruine de sa fortune. Un domaine cependant lui resta près de la voie campanienne, qui suffit à ses besoins. Mais l'épreuve lui fut salutaire. Devenu chrétien fervent, il s'efforçait de réparer le passé au moment où commencent les événements qu'il va raconter.

Ces événements sont une série de visions et de révélations dont il est favorisé, et qu'il doit écrire pour l'instruction et la consolation des fidèles et du clergé. Hermas est constitué prophète, et reçoit mission de prêcher la pénitence, et d'annoncer à ceux qui accepteront son message le pardon divin. Il obéit aux ordres

du ciel, et compose son livre. Ce livre, naturellement, ne nous renseigne pas sur les résultats obtenus. Dans l'intervalle de sa composition cependant, on voit que les enfants d'Hermas se sont convertis, et Hermas lui-même reçoit de l'ange l'assurance que ses affaires temporelles redeviendront prospères. Mais l'auteur ne rapporte pas la réalisation de cette promesse, non plus que les faits qui ont suivi sa prédication.

Tels sont en résumé, les détails que nous donne sur sa vie l'auteur du *Pasteur*. Que faut-il en croire? Sommes-nous en présence de faits réels et d'histoire vraie, ou bien d'événements purement fictifs, imaginés par Hermas en vue des leçons qu'il veut donner? Probablement ni l'un ni l'autre complètement. La personnalité même d'Hermas est historique, nous l'avons vu, d'après le canon de Muratori. Que cet Hermas soit né esclave et ait été plus tard affranchi, cela ne se concilie pas très bien avec la circonstance qu'il était le frère du pape Pie Ier, cependant ne constitue pas une difficulté insurmontable. En revanche, l'auteur du *Pasteur* a bien dû être un homme de la situation sociale, du caractère et du niveau intellectuel qu'Hermas s'attribue. Si on le juge d'après son livre, Hermas n'était pas un lettré ni un bien grand esprit : il n'avait point fait d'études et ne connaissait guère que l'Ancien et le Nouveau Testament, et quelques apocryphes juifs ou chrétiens. Son imagination est pauvre; ses préoccupations ne dépassent pas le cercle des choses et des personnes qui l'entourent. « Les comparaisons dans *Le Pasteur*, remarque M. Auguste Lelong, sont presque toutes tirées du ménage, de l'industrie ou de l'agriculture : elles nous font pénétrer dans la vie du petit bourgeois, soucieux avant tout de ses champs de blé, de ses vignobles, de ses bestiaux et de sa cave. » Ce petit bourgeois cependant, s'il n'est pas très ins-

truit, a l'esprit juste, et possède un sens pratique assez aiguisé. Il a beau répéter dans son livre qu'il est stupide, incapable de rien comprendre de lui-même et que l'ange lui doit tout expliquer : c'est une modestie exagérée et que dément le succès avec lequel il a su mener ses affaires. Mais il a surtout une foi profonde; il est mortifié; il est chaste; il tremble à la pensée de la justice de Dieu s'exerçant sur les pécheurs; il a du zèle pour leur salut, surtout pour le salut de ceux qui le touchent de plus près, sa femme et ses enfants; il aime l'Eglise, bien qu'il ne se gêne pas pour signaler les fautes de ses fidèles et de son clergé; et c'est cet amour et ce zèle qui l'ont créé prophète et écrivain. Car, la possibilité de révélations faites à Hermas mise à part, on ne saurait prudemment croire à la réalité de celles qu'il décrit. Les papes, qui ont déclaré *Le Pasteur* apocryphe, c'est-à-dire dénué d'autorité, l'auraient traité avec plus de déférence, s'ils y avaient cru eux-mêmes. Il ne faut donc voir dans les prétendues visions et communications surnaturelles d'Hermas qu'une mise en scène habile, et qui ne manque pas d'intérêt, destinée à faire passer les leçons qu'il se proposait de donner. Hermas, remarquons-le, était simple laïque, c'est-à-dire sans pouvoir officiel dans l'Eglise. Il ne s'imposait ni par son talent, ni même par une sainteté de beaucoup supérieure à celle des bons chrétiens de son temps. Les défaillances de ses enfants, si elles sont vraies, n'étaient pas de nature à rehausser son crédit. Et cependant Hermas voulait parler à la communauté chrétienne et même à ses chefs : il voulait la reprendre, la conseiller, lui donner des directions et des ordres. Pour y arriver, un seul moyen lui restait, celui de faire parler Dieu à sa place, de se présenter comme l'intermédiaire des instructions divines. Dieu lui a communiqué, par ses anges,

certaines lumières; il lui a notifié certaines vérités et lui a commandé de les écrire pour son Eglise. Hermas exécute l'ordre de Dieu. Il se pose comme un voyant et un prophète, semblable à ceux que l'Église des premiers temps a connus. Ne crions pas au mensonge; ne disons pas qu'Hermas est un halluciné ou un imposteur. Ce genre de fiction était tellement commun parmi les faiseurs d'apocalypses qu'il ne choquait personne et ne trompait guère ni longtemps les gens avisés. Hermas, en l'employant, n'a fait, en somme, qu'user d'un procédé de composition très répandu et parfaitement accepté de ses contemporains. Pour démêler les vraies et les fausses révélations, ceux-ci avaient, comme nous, l'autorité de l'Eglise. Or l'Eglise a regardé le livre d'Hermas comme un livre utile, mais non comme un livre inspiré.

II

Ouvrons donc ce livre, et voyons ce qu'il contient. A travers les multiples images qui s'y succèdent circule une idée unique, l'idée de la pénitence. Hermas a fait l'examen de conscience de l'Eglise romaine à laquelle il appartient, et, s'il y a trouvé bien des chrétiens dignes d'éloge, il y a trouvé aussi bien des pécheurs. Au moment où il écrit, la persécution a sévi et, à côté des martyrs et des confesseurs qui ont courageusement proclamé leur foi, il y a des apostats qui non seulement l'ont reniée, mais qui ont blasphémé contre le Seigneur et se sont faits les délateurs de leurs frères. D'autres ont apostasié simplement par lâcheté et par intérêt, par trop d'attachement à leurs biens temporels. Puis, ce sont des docteurs de mensonge, « des hypocrites et des maîtres de perversité »,

qui introduisent des doctrines étrangères, et séduisent, par leurs folles maximes, les serviteurs de Dieu; des riches et des puissants qui, sans renoncer à leurs croyances, s'éloignent de la société des justes, et mènent, au milieu des païens, une vie toute païenne; des chrétiens détracteurs, médisants, brouillons, formant des coteries; des ambitieux pleins d'eux-mêmes, téméraires; des voluptueux qui subissent l'entraînement des passions. Il y a surtout beaucoup de tièdes et d'indécis, qui hésitent à prendre parti entre Dieu et le monde, entre leur intérêt et leur conscience. On ne trouve pas de mots qui reviennent plus souvent sous la plume d'Hermas que ceux de διψυχία, διψυχοί, l'hésitation, les hésitants, cet état d'une âme partagée qui ne se porte résolument ni au bien ni au mal, ni à l'erreur ni à la vérité. Et ce n'est pas seulement dans les rangs des simples fidèles que le mal sévit. Hermas dénonce certains « diacres prévaricateurs qui ont dérobé le bien des veuves et des orphelins, et qui (chargés de la distribution des aumônes) se sont enrichis dans les fonctions qu'ils avaient reçues pour subvenir aux besoins des autres ». Parmi les prêtres, il en est d'ambitieux qui se disputent le premier rang et donnent le scandale de leurs rivalités et de leurs dissensions. Voilà les désordres énumérés par notre auteur, et que d'ailleurs il a bien soin de ne pas présenter comme le fait de la généralité ni même de la majorité des fidèles. Non : la plupart des chrétiens de Rome, au milieu du IIe siècle, font honneur à leur foi; mais enfin, à côté d'eux, il y a des pécheurs en grand nombre, et c'est du sort de ces derniers qu'Hermas se préoccupe.

Ces pécheurs doivent-ils faire pénitence pour être sauvés? Hermas a rencontré certains imposteurs qui persuadaient aux coupables que cette pénitence n'est pas nécessaire, parce que, au fond, leurs fautes, ré-

sultat de la nécessité ou portant sur des objets indifférents, n'étaient pas des fautes et n'appelaient aucune sanction. Hermas écarte, sans y insister, ce mensonge trop grossier pour être bien dangereux. La pénitence est absolument nécessaire aux pécheurs : impossible, sans elle, qu'ils arrivent à la vie. — Mais s'ils la font cette pénitence leur sera-t-elle utile? Sera-elle agréée de Dieu, et recevront-ils le pardon de leurs péchés? Autre question, plus angoissante, et qui troublait évidemment certaines âmes. Nous savons que, une soixantaine d'années après Hermas, il y avait en Afrique et à Rome même des rigoristes qui refusaient à certaines catégories de pécheurs, aux impudiques, aux meurtriers, aux apostats, même pénitents, la réconciliation ecclésiastique. Tertullien en était, et a écrit, pour soutenir cette doctrine impitoyable, son pamphlet *De pudicitia*. Cent ans après Hermas, tout le schisme novatien reposait sur ce principe que le péché d'apostasie est irrémissible, et que Dieu lui-même lui refuse toute indulgence. Au temps d'Hermas, le rigorisme ne formait pas schisme, et n'avait pas une doctrine aussi précise, mais il était, en un sens, plus radical. « Seigneur, écrit Hermas en parlant à l'ange de la pénitence, j'ai entendu dire à certains docteurs qu'il n'y avait pas d'autre pénitence que celle que nous avons faite le jour où nous sommes descendus dans l'eau, et où nous avons reçu le pardon de nos péchés antérieurs. » En d'autres termes, certains docteurs enseignent que nous ne pouvons pas faire pénitence des péchés commis après le baptême, et que cette pénitence est inutile. Notre auteur va encore combattre, mais avec plus d'insistance, cette nouvelle erreur, et appuyer sur l'utilité et l'efficacité de la pénitence pour remettre le pécheur en grâce avec l'Église et avec Dieu. Il se présentera précisément lui-même comme

chargé d'annoncer à l'Église une effusion particulière de l'indulgence divine, un jubilé de pardon dont les coupables doivent se hâter de profiter parce qu'il sera court et ne se renouvellera pas. — Et enfin, au cours de ses développements, il dira comment doit se faire cette pénitence, et comment Dieu et l'homme concourent ensemble à leur mutuelle réconciliation. Nécessité de la pénitence, utilité et efficacité de la pénitence surtout au moment présent, conditions générales de la pénitence fructueuse : c'est tout le fond des idées contenues dans *Le Pasteur,* et sur lesquelles Hermas a étendu le voile charmant de ses fictions.

III

Hermas, en effet, n'est pas un professeur qui écrit un traité théorique, et qui construit des thèses abstraites. Les idées que je viens de relever se présentent toujours chez lui comme des instructions morales reçues à l'occasion de manifestations surnaturelles. A ce dernier point de vue, qui est celui de la forme du livre, on divise généralement *Le Pasteur* en trois parties, qui comprennent cinq visions, douze préceptes et dix similitudes ou paraboles. Cette distinction est faite par l'auteur lui-même, mais elle ne doit pas être prise trop à la rigueur, « car les préceptes et les similitudes contiennent presque autant de visions que les visions proprement dites, comme aussi les visions et les similitudes sont bourrées de préceptes ». En réalité, Hermas partage son livre en deux sections très nettes, suivant le personnage qui lui apparaît et lui parle. Dans les quatre premières visions, ce personnage est l'Église. Elle lui apparaît d'abord sous la forme d'une femme vieille, aux cheveux blancs, assise

dans un fauteuil ; puis, une seconde fois, avec un visage plus jeune, bien que son corps et ses cheveux restent vieux. Dans la troisième vision, c'est une femme jeune, belle et gaie avec une forme gracieuse ; enfin, dans la quatrième, elle se montre sous la forme d'une vierge, parée comme une fiancée, toute vêtue de blanc, chaussée de souliers blancs, la tête couverte jusqu'au front d'une mitre qui lui sert de coiffure. Ce rajeunissement successif correspond, ainsi qu'un ange l'explique à Hermas, au renouvellement intérieur et moral qui s'opère dans les fidèles par la pénitence. L'Eglise se trouve rajeunie dans ses membres, quand ceux-ci reprennent, en revenant à Dieu, les forces spirituelles qu'ils avaient perdues. — Puis, à partir de la cinquième vision, un nouveau personnage se montre qui tiendra la scène jusqu'à la fin du volume. C'est le Pasteur. c'est-à-dire l'ange de la pénitence sous la forme d'un berger. C'est lui qui dicte à Hermas les douze préceptes et lui fait écrire les dix similitudes, paraboles ou visions symboliques qu'il lui met sous les yeux. Comme il joue, dans l'ouvrage, le rôle le plus important, son nom en a fourni le titre.

Les Préceptes, petit code de morale pratique, s'occupent surtout des vertus que le véritable pénitent doit cultiver, et des bonnes œuvres auxquelles il doit être fidèle pour que sa pénitence soit efficace. Le Pasteur recommande à Hermas la foi, la crainte de Dieu, la simplicité, la véracité, la chasteté dans le mariage, la patience, la tempérance. Il le met en garde contre la colère, l'esprit de doute et défiance vis-à-vis de Dieu, contre la mauvaise tristesse et la convoitise, principe de toutes les fautes.

Les Similitudes reprennent le thème des visions qu'elles agrandissent. Deux d'entre elles surtout traduisent au mieux la pensée d'Hermas et, par les dé-

tails où elles entrent, peuvent donner quelque idée de sa façon d'observer et d'imaginer. Comme elles sont fort longues et d'ailleurs fort complexes, il m'est impossible de les citer en entier : je me contenterai d'en donner une analyse.

La première — la huitième du recueil — est la similitude du saule.

Le Pasteur montre à Hermas un grand saule sous lequel étaient rassemblés tous les chrétiens. Un ange colossal coupe, avec une faucille, des branches de l'arbre et les distribue à la foule. Puis, il redemande à chacun de lui remettre le rameau qu'il en avait reçu. Les branches apparaissent alors dans des états très divers; car les unes sont verdoyantes, présentent de nouvelles pousses ou même portent des fruits, les autres sont plus ou moins desséchées, fendillées ou mangées des vers. De ce chef, les hommes qui rendent leurs rameaux sont distribués en catégories différentes. On en compte treize.

Cette première opération terminée, l'ange fait apporter des couronnes, et les place sur la tête de ceux qui avaient rendu leur rameau garni de pousses, ou portant des fruits. En même temps, ces hommes, vêtus de blanc, aussi bien que ceux qui avaient rendu leur rameau verdoyant, sont introduits dans la tour, c'est-à-dire, comme on le verra plus tard, dans l'Église des prédestinés. De ces hommes il ne sera plus question. Quant à ceux dont les rameaux sont secs ou présentent quelque défaut, l'ange les confie au soin du Pasteur, et se retire. Hermas reste seul avec eux et le Pasteur.

Aussitôt celui-ci, recevant de leurs possesseurs les rameaux plus ou moins avariés, les plante et les arrose abondamment, dans la pensée que beaucoup pourront retrouver leur verdeur première. Puis : « Allons-nous-

en, dit-il à Hermas; dans quelques jours nous reviendrons, et nous examinerons toutes ces verges : car celui qui a créé cet arbre veut que tous ceux qui ont reçu des rameaux vivent. Et j'espère, moi aussi, que la plupart de ces petites branches, s'imprégnant d'humidité et abreuvées d'eau, retrouveront la vie » (VIII, 2, 9).

Effectivement, peu de jours après, Hermas et le Pasteur reviennent auprès des rameaux. Le Pasteur ordonne aux hommes à qui ils appartenaient d'arracher chacun le sien, et de le lui apporter. Les rameaux sont de nouveau examinés. Parmi eux, il en est qui n'ont subi aucun changement; d'autres même ont été modifiés en pire : des rameaux qui d'abord étaient à moitié verts sont maintenant entièrement desséchés et pourris. Mais, en revanche, beaucoup se présentent sains et verdoyants, exempts de leurs premiers défauts, et même garnis de pousses nouvelles et de fruits. Le Pasteur se réjouit de ce dernier résultat, et fait entrer dans la tour les hommes possesseurs de ces rameaux.

Que signifie toute cette vision? Hermas le demande au Pasteur, et celui-ci l'explique longuement.

Le saule « qui couvre de son ombre les plaines, les montagnes et toute la terre, c'est la loi de Dieu donnée au monde entier, et cette loi, c'est le Fils de Dieu prêché jusqu'aux extrémités de la terre. Les peuples réunis sous l'ombrage, ce sont les hommes qui l'ont entendu annoncer et ont cru en lui »; ce sont les chrétiens. L'ange de grande taille qui a coupé les rameaux, c'est l'archange Michel, chargé d'inculquer au cœur des croyants la loi du Fils de Dieu. Chaque rameau représente la prédication faite à chaque homme de la loi divine. Or, cette loi, saint Michel n'a pas seulement mission de l'annoncer : il

doit encore examiner comment on l'observe. Il a donc redemandé à chaque chrétien le rameau qu'il lui avait confié, et l'état du rameau a révélé l'état de conscience de son possesseur. D'après cet état, les chrétiens se sont trouvés former moralement treize catégories. Les trois dernières, dont les rameaux sont complètement verts ou portent des pousses et des fruits, comprennent les martyrs, ceux qui, sans subir la mort, ont confessé leur foi et les justes ordinaires. Ils ont été immédiatement couronnés et introduits dans l'Église triomphante. Les dix autres catégories, aux rameaux plus ou moins avariés, ont été remis par saint Michel aux soins du Pasteur. Celui-ci s'est efforcé de les guérir : il a répandu sur leurs âmes l'eau salutaire de ses exhortations et leur a prêché, avec Hermas, la pénitence. Quelques-uns n'ont point profité de cette grâce ou même — rameaux desséchés et rongés des vers — en ont abusé et sont devenus plus mauvais. Ce sont avant tout, explique le Pasteur, « les apostats, traîtres à l'Église, qui, au milieu de leurs péchés, ont blasphémé le Seigneur et rougi de son nom, de ce nom qui a été invoqué sur eux. Ces hommes-là sont définitivement morts aux yeux de Dieu... La vie s'est retirée des gens de cette sorte. » D'autres ont profité de la grâce et se sont améliorés, sans cependant arriver à se corriger tout à fait. Pour eux, tout espoir n'est pas perdu. D'autres enfin, en grand nombre, ont correspondu aux soins du Pasteur et, par la pénitence, ont retrouvé l'innocence première. Ils seront reçus, au moment fixé, parmi les élus. Le Pasteur explique minutieusement quel genre de pécheurs figurait chaque catégorie de rameaux, et pourquoi de ces pécheurs les uns ont fait, les autres n'ont pas fait pénitence. La conclusion qui ressort de toute la similitude est précisément celle que poursuit Hermas; la

nécessité et l'efficacité du repentir et de l'expiation.

Le Pasteur avait cependant, en terminant son explication, annoncé à Hermas qu'il lui donnerait, dans quelques jours, un supplément d'information. Ce qu'il devait lui montrer, c'est la construction de la tour symbolique, qui fait l'objet de la neuvième similitude, celle que je voudrais maintenant analyser. L'auteur avait déjà traité de cette tour dans la troisième vision : il y revient ici pour compléter ce qu'il en a écrit.

Hermas est transporté par le Pasteur en Arcadie. On s'est demandé pourquoi l'Arcadie; et l'on a soupçonné qu'elle était peut-être le pays d'origine d'Hermas. Peu importe. Il est déposé sur le haut d'une colline d'où il aperçoit une vaste plaine entourée de douze montagnes. Chacune d'elles présentait un aspect différent.

Au milieu de la plaine ainsi entourée de montagnes se dressait un rocher dans lequel on avait pratiqué une porte; et autour de cette porte se tenaient douze vierges. « Elles avaient pour vêtement une tunique de lin, serrée par une gracieuse ceinture, et laissant sortir l'épaule droite, comme si elles se fussent disposées à porter quelque fardeau. Elles se tenaient ainsi toutes prêtes, pleines de gaieté et d'entrain. » Hermas admirait en silence ce spectacle, lorsque six hommes de haute taille s'avancent et, appelant à eux une multitude d'autres hommes beaux et vigoureux, leur ordonnent de bâtir une tour au-dessus du rocher et de la porte qui y est ménagée. L'ordre s'exécute aussitôt. Au commandement des six premiers hommes, dix pierres de forme cubique, puis vingt-cinq, puis trente-cinq, puis quarante montent du fond de l'eau, sont reçues par les vierges qui les passent par la porte, et remises aux ouvriers. Elles forment les quatre pre-

mières assises de la tour. Une légère interruption des travaux se produit alors : les pierres cessent de monter de l'abîme des eaux : c'est dans les douze montagnes que les ouvriers vont désormais chercher celles qui doivent entrer dans la construction de la tour. Ces pierres, de diverses couleurs, sont taillées, remises aux vierges qui toujours les font passer par la porte du rocher, et employées à la bâtisse dans laquelle elles perdent la diversité de leurs nuances et deviennent toutes d'une éclatante blancheur.

A un moment donné cependant, la construction de la tour est suspendue. Les six hommes qui la dirigent ne veulent point l'achever avant que le maître qui l'a ordonnée ne soit venu contrôler ce qui a été fait et vérifier notamment la qualité des pierres employées. Ce maître, représenté sous la forme d'un homme colossal, vient en effet quelques jours après, et examine chaque pierre de l'édifice, en la touchant de son bâton. Plusieurs de ces pierres se trouvent absolument noires et avariées, incapables d'être utilisées. Le Pasteur les met à part, et douze femmes, vêtues de noir, d'une extraordinaire beauté, mais à l'aspect sauvage, viennent les prendre et les reportent à la montagne d'où on les a extraites. Les autres pierres sont taillées et remises dans l'édifice, les unes à l'intérieur de la maçonnerie, les autres, les plus belles, à l'extérieur. Hermas et le Pasteur régularisent, avec du mortier fin, les aspérités qui restent encore à la surface de la tour, et l'ouvrage est achevé. Le Pasteur s'étant retiré, Hermas passe, avec les vierges, la nuit en prières, afin de se préparer à l'explication de la parabole en action qui lui a été montrée. Le lendemain, le Pasteur lui apporte cette explication.

A nous, qui connaissons le but et la pensée d'Hermas, cet éclaircissement est à peine nécessaire. Je le

résumerai cependant, afin que cette pensée soit bien mise en relief. Le rocher au centre de la plaine, c'est le Fils de Dieu; et la porte ouverte dans le rocher, c'est encore le Fils de Dieu. Hermas s'étonne :

« Comment, dis-je, Seigneur, se fait-il que le rocher soit vieux et la porte neuve? — Écoute, me dit [le Pasteur], et tâche de comprendre, insensé. Le Fils de Dieu est sans doute antérieur à toute sa création, si bien qu'il a été conseiller de son Père dans la création : et c'est pourquoi il est ancien. — Mais la porte, pourquoi, dis-je, est-elle neuve, Seigneur? — Parce que, dit-il, [ce Fils] s'est manifesté dans les derniers jours du monde : voilà pourquoi la porte est récente, afin que ceux qui doivent être sauvés entrent par elle dans le royaume de Dieu. Tu as vu sans doute, continua-t-il, que les pierres qui avaient été passées par la porte ont été mises dans la bâtisse de la tour, tandis que celles qui n'avaient point été passées [par cette porte] ont été rapportées à leur première place. — Oui, dis-je, Seigneur, je l'ai vu » (*Simil.* IX, 12).

Hermas fait manifestement allusion ici à cette parole de Notre-Seigneur en saint Jean : « *Je suis la porte, si quelqu'un entre par moi, il sera sauvé* » (x, 9). — Les ouvriers qui construisent la tour sont des anges, et les six hommes qui dirigent les travaux sont des anges supérieurs. Les douze vierges qui reçoivent les pierres et les remettent aux ouvriers représentent les vertus chrétiennes : la Foi, la Tempérance, la Force, la Patience, la Simplicité, l'Innocence, la Pureté, la Gaieté, la Sincérité, l'Intelligence, la Concorde, la Charité. La tour est la figure de l'Église. Cette Église est établie sur Jésus-Christ, son fondement; et les pierres qui la composent sont évidemment les chrétiens. De ses assises, les quatre premières comprennent la première et la seconde génération des justes, les patriarches, les prophètes, les apôtres et les doc-

teurs qui ont prêché les enseignements du Fils de Dieu. Ces pierres montent du fond des eaux, parce que le baptême est la condition requise pour devenir membre de l'Eglise; condition tellement indispensable, pense Hermas, que les justes de l'Ancienne Loi, pour faire partie de l'Église et être sauvés, ont dû être baptisés par les apôtres descendus aux enfers après leur mort (*Simil.* IX, 16). Les autres pierres de la construction sont les fidèles ordinaires; et ces pierres sont extraites des douze montagnes, qui représentent les diverses catégories de croyants. C'est ici que s'accuse le thème de la pénitence. En entrant dans l'Église, tous ces chrétiens paraissent semblables : ils sont, par leur baptême, devenus tous purs, comme les pierres de l'édifice sont toutes devenues blanches. Dans le fond toutefois, leur conversion n'a pas été également sincère et définitive. Le maître de l'Église, c'est-à-dire le Fils de Dieu, vient : il inspecte et touche de sa verge chaque pierre de l'édifice, chaque fidèle, et sous cette touche divine, les consciences se révèlent telles qu'elles sont en réalité. Dans cette Église qui ne doit comprendre que des justes, il y a des pécheurs. Le Fils de Dieu ordonne qu'on les enlève, qu'on les exclue momentanément de l'Église et les confie au Pasteur, à l'ange de la Pénitence. Celui-ci les exhorte, les éprouve, les corrige, comme la taille corrige les aspérités de la pierre : et beaucoup, profitant de ses leçons, peuvent reprendre leur place dans l'Église. D'autres — ce sont les pierres inutilisables — en restent exclus. Ces hommes, explique le Pasteur, avaient cependant tous reçu le nom de Dieu et d'abord pratiqué la justice. Mais, au bout d'un certain temps, ils furent séduits par les femmes aux formes gracieuses, habillées de noir, qui les entraînèrent avec elles loin de l'Église et de Dieu. Ces fem-

mes sont les douze vices opposés aux douze vertus : l'Incrédulité, l'Intempérance, la Désobéissance, l'Imposture, la Tristesse, la Méchanceté, la Débauche, la Colère, la Fausseté, la Folie, la Médisance, la Haine. La perte de ces hommes toutefois n'est pas définitive. Hermas ne saurait s'y résigner. S'ils font pénitence, ils pourront rentrer encore dans la maison de Dieu ; et c'est même pour leur permettre de changer de vie que les travaux ont été momentanément suspendus.

Il est inutile d'insister sur le parallélisme que présentent les deux paraboles que je viens d'analyser, la similitude du saule et celle de la tour. L'imagerie seule diffère, les idées sont les mêmes. Dieu est bon. Dieu offre le pardon au pécheur, à tous les pécheurs quels qu'ils soient, pourvu qu'ils fassent pénitence. Qu'ils se hâtent d'en profiter et d'assurer leur salut pendant qu'il en est temps!

IV

La pénitence est nécessaire ; la pénitence est efficace. — Comment doit se faire la pénitence? — A cette question Hermas répond d'une façon que nous voudrions plus précise et plus complète. On est surpris que l'auteur, traitant de la pénitence, ne parle ni de confession, sinon d'une confession à Dieu, ni d'absolution donnée par l'évêque ou le prêtre, et ne fasse allusion que d'une manière vague et obscure au rôle de l'Église dans toute l'économie de la réconciliation du pécheur. Ce silence peut s'expliquer par le dessein voulu de laisser ignorer aux païens ces particularités de la vie chrétienne. Mais il s'explique mieux, je crois, par le caractère d'Hermas et de son livre. Hermas ne fait point partie du clergé ; c'est un laïque. Ce n'est

pas un théologien ni un canoniste : c'est un simple moraliste. Dès lors, les questions de discipline ecclésiastique, les détails de l'administration des sacrements, comme nous dirions aujourd'hui, ne sont ni son fait ni de sa compétence. S'il ne les ignore pas, ils n'ont pour lui qu'un attrait secondaire. D'autre part, il est clair que tout l'effort de son livre est dirigé contre les indifférents et les rigoristes, qu'il vise principalement à secouer l'apathie et à raviver la confiance des pécheurs. Il veut les amener à la pénitence. Ce point gagné, la manière dont ils la feront se réglera sans peine. Voilà pourquoi Hermas se borne à mentionner les conditions générales de la pénitence, celles qui tiennent à son essence même, et néglige les autres. Encore ne parle-t-il nulle part des premières d'une façon expresse et suivie : ce qu'il en écrit est dispersé un peu partout. On ne saurait donc, du silence de notre auteur, rien conclure contre l'existence, au IIe siècle, d'une discipline pénitentielle ecclésiastique que nous trouvons supposée par saint Irénée, et, plus anciennement, par saint Polycarpe. Hermas n'a pas tout dit sur son sujet, c'est évident. Ne cherchons dans son livre que ce qu'il a jugé utile d'y mettre.

Ce qu'il y a mis sur les conditions générales de la pénitence n'est pas d'ailleurs dépourvu d'intérêt. Avant tout, la pénitence suppose le repentir, le changement des dispositions intimes, c'est une μετάνοια. Le pécheur, qui avait aimé le péché, s'en éloigne. Il ne s'en éloigne pas seulement. Conscient de sa culpabilité et de la peine qu'il a encourue, il consent à l'expier par des châtiments et des macérations corporels. Cet élément de la pénitence, que nous appelons satisfaction, tenait, nous le savons, une place considérable, la place extérieurement prépondérante dans l'ancienne discipline,

et Hermas se garde de l'oublier. Deux similitudes entières, la sixième et la septième, sont consacrées à en montrer l'inéluctable nécessité, et à décrire la forme qu'elle revêt. Souvent, Dieu se charge lui-même d'éprouver le coupable et, par les tribulations qu'il lui envoie, de lui faire expier ses fautes. Dans la sixième similitude, le Pasteur fait voir à Hermas deux bergers. L'un conduit au milieu des délices un troupeau nombreux de brebis folâtres : c'est l'ange de la volupté. L'autre est l'ange du châtiment : il reçoit les brebis coupables et les traite avec la dernière rigueur. Mais cette rigueur leur est utile, et sous l'action vindicative de la justice de Dieu, elles reviennent au bien.

Hermas a éprouvé lui-même les coups de cette justice, et il ne peut s'empêcher de s'en plaindre. Le Pasteur lui répond que le pécheur les doit accepter et même y ajouter spontanément d'autres peines (*Simil.* VII).

Repentir, expiation, ce n'est pas assez. Le repentir du pécheur ne serait pas efficace s'il n'amenait chez lui un changement de conduite. La vie du pécheur doit être renouvelée, rajeunie (ἀναχαίνωσις, ἀνανέωσις) par l'observation désormais intégrale des commandements divins. Voilà ce qui explique la présence, dans *Le Pasteur,* des douze préceptes dont nous avons parlé. Ils sont destinés à montrer au pénitent la voie dans laquelle il s'efforcera dorénavant de marcher.

Par le repentir, l'expiation et la fidélité à la loi divine, le pécheur s'est préparé au pardon de ses péchés. Ce pardon est proprement l'œuvre de Dieu. Hermas écrit et répète que celui-là seul qui a tout créé et qui est tout-puissant est capable d'opérer cette merveille. Par là, sans doute, il n'exclut pas l'intervention d'un ministre secondaire humain, agissant en vertu d'un pouvoir délégué par Dieu. Mais ce ministre,

il n'en fait pas mention : il remonte immédiatement à la source première, Dieu. Et ce pardon, il le présente sous une métaphore spéciale : il l'appelle constamment une guérison, ἴασις. Le péché est une maladie qui mène à la mort, et que Dieu guérit. Avec cette guérison, la pénitence atteint son but, et le renouvellement du pécheur est complet. Il est redevenu ce qu'il était avant ses fautes, un rameau sain et vigoureux de l'arbre de l'Église; une pierre solide et brillante dans la tour symbolique du Fils de Dieu.

V

Voilà donc le fond des idées développées par Hermas et la forme apocalyptique adoptée par lui pour les présenter. Cette froide analyse a dû naturellement négliger beaucoup de détails, passer notamment sous silence certains épisodes qu'il serait intéressant de lire dans le texte; mais elle a l'avantage de marquer nettement le but et la marche du *Pasteur*, de mettre en main le fil conducteur qui permet d'en suivre les détours. Car la pensée d'Hermas manque çà et là de fermeté, et l'on y trouve d'apparentes contradictions. L'auteur, très indulgent aux pécheurs, craint évidemment qu'ils n'abusent de ses paroles, et il semble parfois retirer ce qu'il a dit, au lieu de l'expliquer. De plus, il a toutes les qualités, mais aussi tous les défauts d'un écrivain populaire. « Sa grammaire, dit M. Lelong, est très fautive, son style gauche, diffus, plein de longueurs et de répétitions fatigantes... sa logique extrêmement défectueuse : il ignore l'art de conduire un raisonnement. » Dans son désir d'inculquer ses instructions, il lui semble, en effet, qu'il n'y a jamais assez appuyé, et il y revient sans cesse. Ses para-

boles sont surchargées d'incidents dont chacun a sa signification, et dont l'interprétation s'allonge démesurément. Dans la similitude de la tour, par exemple, l'analyse qu'on a lue n'a point tenu compte du symbolisme des douze montagnes : or, dans le texte, l'éclaircissement de ce symbolisme remplit treize pages, et n'ajoute presque rien à ce que l'auteur avait écrit à propos des rameaux de la parabole du saule. Hermas manque donc, en général, de concision et de sobriété. C'est dommage, parce que là où il a su se borner, il a su aussi présenter de petits apologues pleins de simplicité et de grâce. Qu'on parcoure, par exemple, la deuxième similitude.

En somme, Hermas est un écrivain médiocre. Il n'est pas meilleur théologien, et il est clair que les spéculations sur le dogme chrétien dépassent sa portée. Mais il est un moraliste excellent. Il a beaucoup observé autour de lui, et, sous les dehors plus ou moins officiels, a su pénétrer jusqu'à la conscience de ses contemporains. Bien mieux, il a rattaché à des causes précises, à des passions qu'il nomme ou a des circonstances qu'il décrit, les défaillances dont il a été le témoin. Il distingue, il définit, il classe, il débrouille l'apparente uniformité que présente la vie de tant d'indifférents ou de transgresseurs de la loi divine. Les détails mêmes qui nous fatiguent ne sont chez lui que le résultat d'une analyse poussée à l'excès. Les principes sur lesquels il base ses instructions sont d'ailleurs des plus justes. Hermas respecte et pratique lui-même tous les exercices de l'ascétisme chrétien : il est continent, il fait l'aumône, il jeûne; mais il a bien soin de noter que ces exercices reçoivent toute leur valeur des dispositions intérieures qui les accompagnent : par exemple que le plus essentiel des jeûnes est de se priver des plaisirs illicites.

Avec cela, Hermas ne demande à la faiblesse humaine que ce qu'elle peut donner. S'il exige de tous l'observation des préceptes, il abandonne à la générosité des plus fervents celle des conseils évangéliques. Il est indulgent, il est optimiste : dans l'ensemble, il juge favorablement l'état des chrétiens de son temps, et pense que le grand nombre de beaucoup sera sauvé. Il aime d'ailleurs ardemment les pécheurs et ne désespère jamais complètement de la conversion d'aucun d'eux. S'il ne veut pas que le conjoint qui s'est séparé de la partie coupable se remarie, c'est parce que cette partie coupable peut se repentir, et, si elle se repent, Hermas veut qu'on lui pardonne et qu'on la reçoive. Il vient d'écrire que les renégats, les blasphémateurs et les traîtres à l'Eglise sont indignes d'indulgence et morts à Dieu. Il se reprend : « Je ne sais, dit-il, s'ils peuvent arriver à la vie. » Il a dit qu'il n'y a qu'une seule pénitence possible, et que les relaps ne doivent plus compter sur le pardon divin. Il se corrige : « De pareils hommes, continue-t-il, se sauveront difficilement. » C'est qu'Hermas a le sentiment profond de la miséricorde de Dieu et de son infini penchant à pardonner : « Par sa connaissance des cœurs et son universelle prescience, écrit-il, le Seigneur a vu la faiblesse des hommes et l'astuce du diable; il a prévu tous les maux que celui-ci, dans sa malice, réservait aux serviteurs de Dieu. Dans sa grande miséricorde, le Seigneur a eu pitié de ses créatures, et a établi cette pénitence. » Ajoutez à cela qu'Hermas n'est nullement un moraliste rébarbatif et morose. Croyant qu'il y a toujours remède à tout, il a placé la tristesse parmi les vices, la gaieté parmi les vertus :

« Eloigne de toi la tristesse, et ne gêne pas l'Esprit-

Saint qui demeure en toi, de peur qu'il n'en appelle à Dieu contre toi, et ne t'abandonne. Car l'Esprit de Dieu, qui a été mis dans cette chair, ne supporte ni la tristesse ni la gêne. Revêts-toi donc de la gaieté, perpétuel objet des faveurs et des complaisances divines, et réjouis-toi de la posséder. Car tout homme joyeux agit bien, pense bien, et méprise la tristesse... Jamais la prière de l'homme triste n'a la force de monter jusqu'à l'autel de Dieu... Purifie-toi donc de cette mauvaise tristesse, et tu vivras pour Dieu : et tous ceux-là vivront [aussi] pour Dieu qui rejetteront d'eux la tristesse et se revêtiront de la joie » (*Mand.* x, 2, 3).

Restons sur ce dernier trait, qui complète bien la physionomie d'Hermas. En définitive, si nous lisons *Le Pasteur,* nous y trouverons sur la pénitence des conseils pleins de mesure et de sagesse, présentés sous le couvert de fictions agréables. L'auteur manque, en partie, de formation littéraire. D'autre part, pour être prophète, comme il a voulu l'être, il lui eût fallu plus d'envergure et d'élan intellectuels. On chercherait en vain dans son livre cette âme de feu qui nous est apparue dans les Epîtres de saint Ignace. Hermas, écrit M. Lelong, « est le plus plat et le plus bourgeois de tous les prophètes : mais, ajoute-t-il, il est probablement aussi le plus pratique et le plus utile ». C'est qu'il y avait en lui un grand bon sens uni à un très bon cœur. C'est son cœur qui parle dans son œuvre plus encore que son esprit ; et c'est pourquoi cette œuvre peut encore nous plaire, nous émouvoir et nous consoler.

CHAPITRE III

LA LETTRE DE L'ÉGLISE DE LYON ET DE VIENNE SUR LES MARTYRS DE 177[1].

Parmi les monuments de notre ancienne littérature religieuse, il en est peu dont la lecture soit aussi intéressante pour notre foi, aussi fortifiante pour notre piété que les Actes des martyrs. Ces récits, qui mettent sous nos yeux les souffrances qu'ont endurées pour Jésus-Christ les premiers héros du christianisme, sont faits naturellement pour enflammer notre générosité ; mais ils ont de plus la valeur d'une apologie, parce que, en rendant manifeste dans les combattants l'assistance d'une force divine qui soutenait leur faiblesse, ils prouvent le caractère surnaturel de leur persévérance et de leur victoire.

Or, nous possédons, du IIe siècle, plusieurs textes d'Actes de martyrs dont l'authenticité est au-dessus de tout soupçon : les uns, simple transcription du procès-verbal officiel dressé par le greffier du tribunal qui a condamné les victimes : tels les Actes de saint Justin et de ses compagnons, et peut-être ceux des martyrs scillitains morts en 180 ; d'autres, plus nombreux, écrits par des témoins oculaires ou abso-

1. Conférence donnée aux Facultés catholiques de Lyon, en 1919.

lument contemporains des faits qu'ils racontent : tels les Actes du martyre de saint Polycarpe, composés en 155-157; ceux des saints Carpus, Papylus et Agathonices, morts en 161-169; ceux de saint Apollonius, mort entre les années 180-185; tels, en particulier, ceux que je veux étudier ici et qui sont pour nous des papiers de famille, les Actes des martyrs lyonnais mis à mort en 177.

Ces Actes se présentent à nous sous la forme d'une lettre écrite par l'Eglise de Lyon et de Vienne aux chrétiens des provinces d'Asie et de Phrygie, pour leur apprendre les épreuves qu'elle a traversées. Cet échange de lettres entre les Eglises, à l'occasion de la persécution, était fréquent au IIe siècle : les Actes de saint Polycarpe ne sont autre chose que la lettre envoyée par son Eglise de Smyrne, à celle de Philomelium et à toutes les chrétientés du monde, pour les renseigner sur les derniers moments du martyr. Et, que l'Eglise de Lyon se soit adressée de préférence, pour décharger son cœur, aux chrétientés d'Asie et de Phrygie, on ne s'en étonnera pas si l'on songe aux origines de cette Eglise et à la nationalité de plusieurs de ses martyrs. Car c'est de la province d'Asie sûrement, de Smyrne et des environs, qu'étaient venus les fondateurs de l'Eglise lyonnaise, saint Pothin et saint Irénée. Parmi les victimes de 177, Alexandre était de Phrygie, Attale de Pergame, Biblis ou Biblias peut-être de Byblos : sur l'ensemble des quarante-huit martyrs, la moitié environ portent des noms grecs et accusent par conséquent une origine orientale. Et il était donc naturel que les Eglises d'Orient fussent directement informées du grand drame auquel leurs enfants avaient été mêlés à Lyon, et du triomphe que leur vertu y avait remporté.

La lettre est écrite au nom des « serviteurs du

Christ qui habitent Vienne et Lyon », parce que, au nombre des martyrs, se trouvaient au moins un viennois, le diacre Sanctus, et probablement quelques autres. La mention de Vienne avant Lyon, remarque Tillemont, est un simple acte de politesse du rédacteur lyonnais vis-à-vis des chrétiens de Vienne, car il n'est pas sûr d'ailleurs que cette dernière ville formât une Eglise à part et possédât un évêque. Quel est ce rédacteur? Il ne se nomme pas, et l'on a naturellement pensé que ce devait être saint Irénée : nul ne semblait mieux qualifié que lui pour écrire ces belles pages et parler au nom de l'Eglise de Lyon. Cette attribution souffre cependant des difficultés. Entre le style connu de saint Irénée et le style recherché, abondant en images peu communes, de notre document, il y a, ce semble, trop de différence, pour qu'on puisse dire que saint Irénée en est l'auteur. Mais d'ailleurs cet auteur était un contemporain et avait vu de ses yeux les scènes qu'il décrit. Ses informations sont de première main et son rapport est sincère. C'est, en somme, ce qui nous importe le plus.

Quelques indications encore avant d'aborder le récit. — Nous n'avons pas en entier le texte de la Lettre de l'Eglise de Lyon : nous n'en possédons que les parties principales, insérées, par l'historien Eusèbe de Césarée, au livre V[e] de son *Histoire ecclésiastique*, vers l'an 310. Et nous pouvons être sûrs qu'Eusèbe, qui avait sous les yeux le texte complet, en a extrait ce qu'il nous était plus intéressant de connaître ; mais, d'autre part, on conçoit que certaines obscurités de la narration disparaîtraient probablement si nous pouvions consulter la pièce intégrale.

Trois langues au moins étaient parlées à Lyon à la fin du II[e] siècle : le celtique, par la population indigène ; le latin, dans le monde et par les personnages

officiels ; le grec, par les commerçants. C'est dans cette dernière langue qu'a écrit saint Irénée et qu'a été rédigée la lettre dont nous nous occupons. Pour la citer cependant je me servirai, naturellement, d'une traduction française. Il en existe plusieurs, et, pour ne parler que des plus récentes, M. l'abbé Joseph Pourrat, ancien professeur au Petit Séminaire Saint-Jean de Lyon, en a publié, en 1898, une un peu lourde, mais fort littérale, tandis que M. l'abbé Grapin, dans son édition de l'*Histoire* d'Eusèbe, en a donné une seconde plus élégante, mais moins fidèle[1]. A vrai dire, il était difficile à ces auteurs d'échapper à l'un ou l'autre de ces défauts, étant donné le style parfois gauche et maniéré du texte à traduire. Mais ce n'est pas d'ailleurs par ce côté purement littéraire qu'il faut juger de pareils documents : c'est par les sentiments qu'ils expriment et par les âmes qu'ils laissent transparaître. Or ici les sentiments sont si beaux, les âmes si héroïques ! Le protestant Scaliger ne pouvait, dit-il, lire notre Lettre sans pleurer ; l'austère Tillemont n'est pas loin de penser qu'elle est « le plus bel endroit de l'*Histoire ecclésiastique* » d'Eusèbe, et Renan, un délicat, en parle comme de « la perle de la littérature chrétienne au IIe siècle » et comme « d'un des morceaux les plus extraordinaires que possède aucune littérature ».

Nous allons relire ces pages émouvantes. Je dis relire, car bon nombre de mes lecteurs, j'en suis sûr, les connaissent déjà. Pour cela, j'en résumerai simplement le contenu, tout en précisant et commentant certains détails ; les passages les plus saillants vien-

1. Celle que je citerai est de M. l'abbé Prolange, dans sa thèse sur *Les Martyrs de Lyon* (1914). Il a pris pour base la traduction de M. Pourrat.

dront d'eux-mêmes s'insérer dans cette analyse pour lui donner du relief et de la vie.

Nous sommes en l'année 177, dans la dix-septième du règne de Marc-Aurèle, l'idéal des empereurs philosophes. Depuis trente ans au moins, apporté par les missionnaires qui remontent, avec les commerçants, la vallée du Rhône, le christianisme a pris pied à Lyon. Les adeptes de la nouvelle foi, qui ont pour évêque un émigrant venu de l'Asie Mineure, Pothin, se rencontrent surtout dans l'actuel quartier Saint-Paul, qui paraît avoir été le quartier des Orientaux, et encore de l'autre côté de la Saône, près de Saint-Nizier, où se trouvait le port le plus actif de Lyon. Leur situation au point de vue légal est fort précaire : c'est celle qui résulte du rescrit de Trajan. En principe, la profession du christianisme est interdite : la communauté chrétienne est une association illicite dont il n'est pas permis de faire partie. En fait, cependant, les magistrats et la police ne doivent pas rechercher les chrétiens; mais quand ceux-ci seront dénoncés, ils seront arrêtés et contraints d'abjurer leur foi : s'ils s'y refusent, ils seront mis à mort. Telle est la loi. Devenir chrétien par conséquent c'est, comme on l'a remarqué, devenir candidat au martyre; c'est se vouer à une existence sans cesse menacée, puisqu'elle est à la merci d'une dénonciation toujours possible. D'autant plus que cette dernière condition même n'est pas toujours, dans la pratique, requise ni observée. Alors que, en principe, pour mettre la justice en mouvement un accusateur déterminé devrait dénoncer nommément tel ou tel individu comme chrétien, la foule anonyme réclame souvent des magistrats l'arrestation et la condamnation de tous les chrétiens indistinctement, et elle est assez forte pour se faire obéir.

C'est ce qui arriva pour les chrétiens de Lyon en 177. A Lyon, comme ailleurs, comme à Rome et en Afrique, des calomnies atroces, habilement répandues, imputaient aux chrétiens d'ignobles incestes, des repas de chair humaine, et entretenaient contre eux l'animosité de la populace. Pendant les mois d'avril et de mai 177, peut-être à la suite de quelque excitation nouvelle, cette hostilité prit un caractère plus marqué. Les chrétiens connus comme tels ne furent plus reçus dans les maisons qu'ils avaient l'habitude de fréquenter; on ne les toléra plus aux bains d'Apollon, situés au bas du Gourguillon et alors les plus réputés de la ville; ils ne purent même plus se montrer au Forum. Tous les jours, ils voyaient se multiplier contre eux les attentats et sévices individuels : on les insultait, on les frappait, on leur jetait des pierres, on les dépouillait, on les enfermait, bref on leur infligeait tous les mauvais traitements « qu'une multitude a coutume d'inventer lorsqu'il s'agit de malfaiteurs et d'ennemis ». En même temps, on réclamait des magistrats à leur égard des châtiments plus sévères. Les magistrats, même non sollicités, n'auraient pu sans doute se dispenser d'intervenir, ne fût-ce que pour maintenir l'ordre matériel. Quand ils intervinrent, ce fut pour faire arrêter les victimes. Un premier groupe de chrétiens, dit notre document, « fut monté au Forum par le tribun militaire et les magistrats préposés à la cité; et après avoir été questionnés et avoir confessé leur foi en présence de la foule, ils furent enfermés ensemble dans la prison jusqu'à ce que le gouverneur fût présent ».

Ces quelques mots nous permettent déjà de situer quelques-uns des lieux où s'est déroulé le drame dont nous suivons les péripéties. Les chrétiens arrêtés furent *montés* au Forum : ἀναχθέντες dit le texte.

Ils avaient donc été arrêtés dans la partie basse de la ville et, pour être conduits au Forum, qui occupait la place actuelle de Fourvières (*in Foro vetere*) et l'espace compris entre la rue Cléberg et celle du Juge-de-Paix, ils durent suivre ou la montée du Gourguillon ou celle de Saint-Barthélemy. D'autre part, nous savons par Vitruve, dont les traités d'architecture nous disent quels étaient, en fait de construction, les usages romains, que le Forum était généralement bordé, sur ses quatre faces, par les édifices publics; les basiliques servant de bourses de commerce, le palais du gouverneur, le tribunal, le trésor, les prisons. C'est donc sur la colline de Fourvières qu'il faut placer le tribunal et la prison, où ont été interrogés et internés les chrétiens dont nous venons de parler. De l'une à l'autre nos textes supposent qu'il n'y avait qu'une distance assez faible, mais que les accusés devaient franchir par un chemin en plein air, exposés à la vue et aux outrages de la foule.

Le premier interrogatoire n'avait été que provisoire : le gouverneur de la Gaule lyonnaise, qui portait le titre de *legatus Augusti propraetor,* étant absent, il fallut attendre son retour. On peut croire que ce retour eut lieu au mois de mai. Son devoir de magistrat en cette affaire était tout tracé. Il devait d'abord tâcher d'obtenir des prévenus, en leur appliquant les supplices préventifs de la question et de la prison, qu'ils reniassent leur foi et renonçassent à leur qualité de chrétiens; que s'ils persistaient à se dire chrétiens, il devait les mettre à mort. Nous allons voir comment ce programme fut suivi.

Pour donner plus d'ampleur au procès et frapper un coup décisif, le gouverneur commença par ordonner de nouvelles arrestations. Si l'évêque Pothin

n'avait pas été saisi d'abord, il dut l'être à ce moment : nous allons le retrouver bientôt. En même temps on arrêta, chez les chrétiens, un certain nombre d'esclaves païens dont on voulait tirer des renseignements et des dénonciations contre leurs maîtres. Ils les dénoncèrent en effet, ou plutôt il les calomnièrent, et ces calomnies, en donnant aux poursuites une apparence de justice, ne contribuèrent pas peu à compliquer la situation des prisonniers et à augmenter leurs souffrances. Menacés de la question et poussés par les soldats, quelques esclaves déclarèrent que les chrétiens chez qui ils vivaient prenaient part en effet à des repas de chair humaine et se livraient à des incestes infâmes, et à des choses telles, continue la Lettre, « qu'il ne nous est pas permis de les dire ni de les penser, ni même de croire que rien de semblable se soit fait chez les hommes ».

Ces accusations étaient graves. Cependant le gouverneur se rendait bien compte que leur origine leur enlevait beaucoup de leur valeur, et que ces témoignages, s'ils n'étaient pas corroborés par l'aveu des coupables, pouvaient difficilement justifier une condamnation. La question des méfaits commis par les chrétiens était d'ailleurs secondaire. Ce que la loi de persécution punissait, ce n'était pas les crimes dont la rumeur publique chargeait les chrétiens : c'était la qualité même de chrétien. Que les accusés persistassent à se dire chrétiens, convaincus ou non d'autres crimes, la loi les frappait. Qu'ils fissent acte d'idolâtrie et déclarassent n'être plus chrétiens, la loi de persécution les épargnait. Ils pourraient bien, peut-être, s'ils étaient reconnus coupables de crimes de droit commun, être poursuivis en vertu des lois qui réprimaient ces crimes, mais non plus en vertu de la loi qui interdisait la profession du christianisme. En

somme, le sort des chrétiens était entre leurs mains : qu'allaient-ils faire?

Au commencement de l'interrogatoire, un incident se produisit. Un jeune chrétien libre encore, et probablement de bonne famille, Vettius Epagathus, suivait avec attention les questions du gouverneur. « Il avait, dit la Lettre, atteint la plénitude de l'amour de Dieu et du prochain, et sa conduite était à tel point parfaite que, malgré sa jeunesse, il méritait le témoignage rendu au vieillard Zacharie, marchant dans toutes les ordonnances et les lois du Seigneur, irréprochable ; et il n'hésitait pas à rendre tous genres de services au prochain, car il avait beaucoup de zèle pour Dieu et était bouillant sous l'action de l'Esprit. » La conduite de l'interrogatoire le révolta. Ses frères étaient sans défense : ils n'étaient même pas admis à prouver que, pour être chrétiens, ils n'étaient ni des impies ni des malfaiteurs. Il demanda à être entendu en leur faveur et à plaider la cause de leur innocence. « Mais ceux qui étaient près du tribunal poussèrent des cris contre lui », et, pour toute réponse, le gouverneur « lui demanda seulement si lui aussi était chrétien ». Il l'avoua sans hésiter. On l'arrêta sur-le-champ et on le joignit aux autres martyrs « avec le titre de Paraclet (c'est-à-dire avocat) des chrétiens. Il avait certes, en lui-même, l'Esprit, le Paraclet plus que Zacharie : il l'avait montré par la plénitude de son amour, ayant jugé bon de donner même sa propre vie pour la défense de ses frères. Car il était et il est un vrai disciple du Christ, suivant l'Agneau partout où il va. »

L'attitude intrépide d'Epagathus dut être un réconfort pour les accusés. Son exemple n'empêcha pas cependant quelques défaillances de se produire. L'héroïsme à froid, requis pour supporter des sup-

plices que l'art du tortionnaire aiguise et prolonge sans les rendre mortels, n'est pas chose qui s'improvise : c'est en mourant tous les jours à soi-même qu'on apprend à souffrir. Or quelques-uns des chrétiens arrêtés, une dizaine environ, nous dit la Lettre, n'avaient pas fait cet apprentissage du martyre : ils « n'étaient pas prêts, pas aguerris; ils étaient encore faibles et incapables de supporter l'effort d'un grand combat ». Ils succombèrent donc et, en reniant leur foi, remplirent d'une tristesse immense les compagnons de leur captivité et de crainte ceux qui suivaient les péripéties de la lutte. Ces compagnons pourtant ne les abandonnèrent pas, et nous verrons que, cédant à leurs compatissantes exhortations, la plupart des apostats se repentirent de leur faiblesse et lavèrent leur faute dans leur sang. La prière des confesseurs pour eux n'avait pas été vaine.

Ces pusillanimes d'ailleurs n'avaient été qu'une petite minorité. Contre les autres, le gouverneur et ses bourreaux épuisèrent en vain leurs supplices, « supplices, remarque notre document, au-dessus de tout ce qu'on peut imaginer; car Satan se flattait que cela leur ferait dire quelques paroles blasphématoires ». Blandine, Sanctus, Maturus, Attale, Pothin furent particulièrement l'objet de la fureur aveugle de la foule et de la cruauté des exécuteurs. Blandine était une pauvre esclave, d'apparence si chétive que les chrétiens se demandaient avec anxiété si elle serait capable de confesser sa foi. Mais par elle le Christ montra « que ce qui paraît auprès des hommes de peu de prix et sans beauté et digne de mépris mérite, auprès de Dieu, une grande gloire à cause d'un amour pour lui qui se montre dans la force et ne se glorifie point dans l'apparence ». Blandine en effet « fut remplie d'une telle force qu'elle lassa et découragea les bour-

reaux qui, se relayant les uns les autres, lui infligèrent toutes sortes de supplices depuis le matin jusqu'au soir. Et eux-mêmes avouèrent qu'ils étaient vaincus, n'ayant plus rien à lui faire; et ils s'étonnaient qu'il lui demeurât un souffle de vie, tout son corps étant déchiré et meurtri; et ils témoignaient qu'une seule espèce de tourments était capable de lui arracher la vie, sans user de tels et de si grands. Mais la bienheureuse, comme un généreux athlète, rajeunissait dans la confession de sa foi. Et c'était pour elle un réconfort, et un repos, et un remède contre la douleur dans ces circonstances de dire : « Je suis chrétienne, et chez nous rien de vil ne se fait. »

La fermeté de Sanctus ne fut pas moindre. Sanctus était diacre et originaire de Vienne, ou même diacre de la communauté viennoise.

« Il supporta, dit la Lettre, avec un courage héroïque et absolument surhumain tous les mauvais traitements venus des hommes. Les impies espéraient que, par la continuité et la grandeur des supplices, ils entendraient, de sa part, quelque parole illicite. Il leur résista avec une si grande fermeté qu'il ne révéla ni son propre nom, ni celui de son peuple, ni celui de la cité d'où il était, ni s'il était esclave ou libre. Mais, à toutes les questions il répondit en langue romaine : *Je suis chrétien!* Telle fut sa réponse au lieu de son nom, et au lieu de sa cité, et au lieu de sa race et toujours ainsi successivement : les gentils n'entendirent pas de lui une autre parole. D'où, certes, une grande animosité et du gouverneur et des bourreaux s'éleva contre lui, au point que, comme ils n'avaient plus rien à lui faire, à la fin, ils lui appliquèrent des lames de cuivre ardentes sur les organes les plus sensibles de son corps. Et ceux-ci, à la vérité, étaient brûlés; mais lui demeurait ferme et inflexible, fort pour la confession de sa foi, étant arrosé et fortifié par la source céleste de l'eau vivante qui sort des entrailles du Christ. Et son pauvre corps portait témoignage de ce qu'il avait enduré, étant tout

entier plaie et meurtrissure, s'étant tout contracté, et ayant perdu, à l'extérieur, la forme humaine. Mais le Christ, qui souffrait en lui, accomplissait de grandes merveilles, rendant impuissant l'ennemi, et, pour l'exemple des autres, montrant que rien n'est redoutable quand il y a l'amour du Père, rien de douloureux quand il s'agit de la gloire du Christ. En effet, les impies, quelques jours après, tourmentèrent de nouveau le martyr, pensant que, s'ils appliquaient les mêmes tortures sur ses plaies ouvertes et enflammées, ils viendraient à bout de lui, vu qu'il ne supportait même pas le contact des mains, ou bien que sa mort dans les supplices inspirerait la crainte aux autres. Non seulement rien de tel n'arriva à son sujet, mais même, contre l'attente générale, son pauvre corps se remit et se redressa dans les tourments qui suivirent; et il recouvra sa forme primitive et l'usage de ses membres, de sorte que cette seconde épreuve, par la grâce du Christ, devint pour lui non pas un supplice, mais un remède » (*Hist. eccl.* V, 1, 20-24).

Avec Biblias, le gouverneur fut encore, en un sens, moins heureux. Biblias était parmi les chrétiennes qui, dans un premier interrogatoire, avaient renié leur foi, et le juge pensait qu'il serait aisé, par la menace de nouvelles tortures, de tirer d'elle une confirmation des calomnies formulées par les esclaves contre les confesseurs. Ce fut tout le contraire qui arriva. Par un miracle de la grâce, au lieu de l'abattre, la torture réveilla chez Biblias la pensée des tourments éternels de l'enfer qui seraient le prix de son apostasie. « Elle réfuta les calomniateurs en disant : Comment mangeraient-ils des petits enfants, ces hommes à qui il n'est pas même permis de manger le sang d'animaux sans raison? Et de nouveau elle se déclara chrétienne, et elle fut adjointe au groupe des martyrs. »

Quant à saint Pothin, il fut, semble-t-il, la première victime que la persécution fit périr. C'était un vieillard

âgé de plus de quatre-vingt-dix ans, débile et cassé, malade et respirant à peine. Tel était son état de faiblesse que, de la prison au tribunal, les soldats durent le porter. Le gouverneur ne pouvait guère espérer qu'un pareil homme, l'évêque des chrétiens et déjà un pied dans la tombe, trahirait sa conscience. Il lui demanda quel était le Dieu des chrétiens : « Si tu en es digne, tu le connaîtras », répondit l'évêque. C'était dire que la principale condition pour avoir la foi est de ne pas l'éloigner par sa conduite. Cette réponse exaspéra la foule déjà très irritée contre le vieillard, et qui, en voyant le respect dont il était l'objet de la part de ses fidèles, s'était imaginée qu'il se faisait passer pour le Christ et que, à l'exemple de certains imposteurs, il réclamait pour lui-même les honneurs divins. « Dès lors, continue la Lettre, il fut indignement entraîné et roué de coups. Ceux qui étaient tout près le frappaient avec les poings et les pieds de toutes façons, sans même respecter son âge. Ceux qui étaient loin lançaient contre lui tout ce qu'ils avaient sous la main. Tous estimaient qu'ils commettraient un grand crime, une grande impiété, si quelqu'un se relâchait de cette insolence contre lui, et, en vérité, ils pensaient venger ainsi leurs dieux. Enfin, respirant à peine, il fut jeté en prison, et deux jours après il rendit l'âme. »

Ainsi, si l'on excepte quelques renégats, entre lesquels Biblias avait déjà rétracté sa faute, le gouverneur avait échoué dans sa tentative de faire apostasier, par les tortures publiquement infligées, les chrétiens lyonnais. Il essaya alors d'un autre moyen, et, se persuadant sans doute que la publicité même des supplices était un soutien pour leur amour-propre et que cette fermeté ne résisterait pas à des souffrances secrètes et prolongées, il ordonna leur interne-

ment collectif « dans l'obscurité et dans le lieu le plus dur ». Nous ne savons pas exactement ce qu'était la prison où on enferma les martyrs, mais nous savons, d'une manière générale, comment étaient disposées les prisons romaines, et cette connaissance nous explique à merveille les expressions dont se sert notre document. La prison romaine comprenait normalement trois étages en profondeur. Un premier étage au ras du sol constituait la prison ordinaire (*custodia communis*) : les détenus, traités moins sévèrement, y jouissaient de l'air et de la lumière, et pouvaient s'y livrer à certains exercices. Au-dessous du sol, se trouvait une seconde pièce, de forme cubique, à laquelle on accédait par un escalier. C'était la prison dure, étroite (*arcta custodia*) où l'on mettait les condamnés aux fers : l'air et la lumière y pénétraient à peine, et seulement par une ouverture ménagée dans le plafond. Enfin, au-dessous de cette pièce, en venait une troisième dont la voûte formait coupole et dans laquelle on descendait par un trou circulaire pratiqué à la clef de voûte. Ni l'air ni la lumière ne pouvaient y entrer ; mais ce n'était pas d'ailleurs un lieu de détention : c'était un lieu d'exécution pour les condamnés à mort. Quand donc la Lettre nous dit que le gouverneur fit enfermer ensemble les martyrs « dans l'obscurité et le lieu le plus dur », nous comprenons qu'ils furent transférés de la prison commune à l'étage inférieur pour l'*arcta custodia*, là où la lumière était presque nulle, la surveillance plus étroite, et où ils ne pouvaient recevoir aucun secours de leurs amis. Ils n'y furent pas d'ailleurs transférés seulement, on « les fit mettre au cep, les pieds écartés jusqu'au cinquième trou, et on leur fit subir tous les autres mauvais traitements que des exécuteurs en colère et en cela remplis du diable, ont coutume d'infliger aux

prisonniers ». Le supplice du cep était horrible. Le patient couché sur le dos, ses jambes étaient violemment écartées à droite et à gauche au moyen de cordes, et ses pieds insérés dans les entailles ou les anneaux d'une pièce de bois préparés d'avance. Suivant la distance des anneaux, on subissait le cep jusqu'au troisième, quatrième ou cinquième trou. Origène, à soixante-dix ans, le subit jusqu'au quatrième ; les martyrs de Lyon le subirent jusqu'au cinquième. Le cinquième trou ne pouvait guère d'ailleurs être dépassé : à ce moment, le ventre souvent se partageait, ou une péritonite ne tardait pas à se déclarer qui emportait le patient. De fait, bon nombre de nos martyrs, dix-huit suivant la liste de Grégoire de Tours, et saint Pothin d'abord, moururent en prison des tortures et des mauvais traitements qui leur furent infligés, ou simplement par suite du manque d'air et de nourriture. Ils furent étouffés, dit la Lettre, *in carcere suffocati*. Mais elle observe en même temps que, par une providence singulière, les morts se trouvèrent parmi ceux qui n'avaient pas souffert au prétoire, et qui semblaient par conséquent devoir mieux résister. « D'autres qui avaient été torturés cruellement au point qu'ils paraissaient ne pouvoir survivre, même en recevant tous les soins, restèrent dans la prison... fortifiés par le Seigneur et rendus vaillants de corps et d'âme. »

Ces nouvelles épreuves n'avaient donc abouti qu'à démontrer la constance des confesseurs : il ne restait plus qu'à faire sentir aux survivants la vindicte des justes lois.

Pour cela, le gouverneur décida que quatre d'entre eux seraient, dans une première journée, livrés aux bêtes de l'amphithéâtre : c'étaient Maturus, Sanctus, Attale et Blandine. On pense généralement que cette

venatio, comme on l'appelait, se fit le 2 juin, date à laquelle les anciens documents marquent la fête des martyrs, et il est vraisemblable qu'elle eut lieu dans l'amphithéâtre municipal dont M. Lafon, en 1887, a découvert une partie dans sa propriété, située entre la rue Cléberg, la rue du Juge-de-Paix et la Compassion. En réalité cependant, aucun des martyrs ne fut dévoré par les fauves. Maturus et Sanctus firent leur entrée dans l'arène sous le fouet des belluaires qui les déchiraient; les bêtes se jetèrent sur eux, les blessèrent et les mordirent sans les tuer. La foule, ivre de fureur, réclama quelque chose de plus atroce. Des chaises de fer furent apportées, sous lesquelles on alluma un feu ardent. On y fit asseoir les deux confesseurs. Une odeur de chair et de graisse brûlée se répandit dans l'amphithéâtre, mais la fermeté des martyrs ne se démentit pas. On ne put recueillir de Sanctus que la parole qu'il n'avait cessé de répéter dès le début : *Je suis chrétien !* A la fin, comme ils respiraient encore, le bourreau leur donna le coup de grâce.

Pendant ce temps, Blandine avait été « suspendue à un poteau et exposée en pâture aux bêtes qui se jetaient sur elle ».

« Et parce qu'elle paraissait suspendue comme sur une croix, continue le récit, et que, à cause de sa prière intense, elle inspirait un grand courage aux combattants, ils voyaient dans ce combat, de leurs yeux du corps, à travers leur sœur, celui qui a été crucifié pour eux, afin de persuader à ceux qui croient en lui que quiconque souffre pour la gloire du Christ a éternellement en partage le Dieu vivant. Et aucune des bêtes ne l'ayant alors touchée, elle fut enlevée du poteau, et de nouveau mise dans la prison, réservée pour un autre combat, afin que, victorieuse dans plusieurs assauts, d'un côté, elle rendit définitive la condamnation du serpent pervers, et de l'autre elle excitât ses

frères, elle, petite et faible et bien digne de mépris, après avoir revêtu le grand et invincible athlète, le Christ, ayant, à plusieurs reprises, surpassé l'adversaire et, par ce combat, obtenu la couronne de l'immortalité » (V, 1, 41, 42).

Blandine ne périt donc point dans cette seconde épreuve. Attale ne périt pas non plus. On le promena d'abord autour de l'amphithéâtre, précédé d'une tablette sur laquelle était écrit en latin : « *Celui-ci est Attale, le chrétien.* » Et le peuple « frémissait violemment contre lui » ; mais « le gouverneur, ayant appris qu'il était citoyen romain, ordonna de l'enfermer de nouveau avec les autres qui étaient dans la prison ». En principe, en effet, un citoyen romain ne devait point être livré aux bêtes : il ne devait périr que par le glaive.

Cette première *venatio* avait donc fait deux nouvelles victimes, Maturus et Sanctus : c'était, avec les confesseurs étouffés en prison, une vingtaine de morts. Avant de continuer les exécutions, le gouverneur voulut avoir l'avis de l'empereur. Eprouvait-il, en présence du grand nombre des condamnés, quelque répugnance à pousser la répression jusqu'au bout? Je ne le pense pas : la loi était claire, et la Lettre nous représente plutôt le légat comme fort animé contre les chrétiens. Mais c'est probablement vis-à-vis des apostats qu'il ne savait quelle conduite tenir. D'après le rescrit de Trajan à Pline en effet, rescrit qui a réglé toute la procédure de la persécution pendant le IIe siècle, les chrétiens qui avaient renoncé à leur foi devaient être renvoyés indemnes : la loi leur pardonnait leur faute en considération de leur repentir. Mais les apostats lyonnais n'étaient pas dans la même situation juridique que ceux de Bithynie au sujet desquels Pline avait consulté Trajan. Des enquêtes de Pline il ré-

sultait en effet — et Pline l'avait noté — qu'aucun crime de droit commun, aucune immoralité ne pouvait être relevé contre ces apostats : leur seul crime était d'avoir été chrétiens. Au contraire, pour échapper à la torture, ceux de Lyon — la Lettre le suppose clairement — s'étaient reconnus coupables des crimes d'infanticide et d'inceste dont les esclaves païens les avaient accusés. Pouvait-on dès lors les renvoyer purement et simplement, et n'était-il pas juste de leur infliger les peines que méritait leur conduite? C'est vers cette dernière solution évidemment que le gouverneur avait d'abord incliné. Il avait maintenu les apostats en état d'arrestation et ne les avait pas traités mieux que les confesseurs. La Lettre nous les montre enfermés dans le même cachot et partageant les mêmes souffrances, mais torturés par leur conscience, abattus et honteux, insultés par les Gentils comme des peureux et des lâches. On pouvait douter cependant que cette assimilation dût se poursuivre jusqu'au bout, et qu'on ne dût tenir aucun compte à leur égard de leur repentir et de leurs aveux. C'est sur ce point, à ce qu'il me semble — car notre document n'en dit rien — que porta la question du gouverneur à Marc-Aurèle. Il lui écrivit pour lui demander non pas s'il fallait continuer l'exécution des chrétiens qui persistaient à se dire tels, mais si et dans quelle mesure il fallait punir même les renégats.

La réponse de Marc-Aurèle fut absolument la même que celle de Trajan à Pline : on devait exécuter les prisonniers, mais si quelques-uns renonçaient à leur qualité de chrétiens, on devait les relâcher. Aucun compte n'était tenu des accusations des esclaves ni des aveux des apostats. Incestes et homicides, mangeurs de chair humaine — ils le disaient du moins —, ceux-ci ne seraient pas châtiés, puisqu'ils n'étaient plus

chrétiens. Rien ne mettait mieux en évidence le fait que la loi en voulait uniquement à la foi nouvelle. En tout cas, la tâche du gouverneur s'en trouvait singulièrement simplifiée. Il n'y aurait parmi les détenus que deux catégories, qui décideraient eux-mêmes de leur sort en consentant à abjurer ou en s'y refusant.

Cette correspondance entre l'empereur et le légat avait pris environ deux mois, pendant lesquels toute nouvelle mesure avait été suspendue vis-à-vis des prisonniers. On était dans les premiers jours du mois d'août, et la panégyrie de Lyon, remarque la Lettre, commençait à se tenir. On appelait ainsi l'assemblée des députés des trois Gaules, l'Aquitaine, la Lyonnaise et la Belgique, qui se réunissaient chaque année dans la presqu'île formée par le confluent du Rhône et de la Saône, sur un territoire appartenant en commun aux soixante-quatre districts ou cités de ces provinces. Le lieu portait le nom de Condate et l'assemblée celui de *panégyrie* en grec ou, en latin, de *Conventus* ou *Concilium Galliarum*. Là, en présence de l'autel de Rome et d'Auguste, et sous la surveillance plus ou moins directe du gouverneur, les députés gaulois examinaient la gestion de leurs administrateurs, leur décernaient l'éloge ou le blâme, vérifiaient les comptes, formulaient des vœux, en un mot s'occupaient des affaires communes de la fédération. C'était une apparence de contrôle que Rome laissait aux vaincus, et qui ne paraît pas avoir gêné sensiblement le pouvoir central. Mais ces assemblées attiraient d'ailleurs à Lyon beaucoup d'étrangers, et étaient l'occasion de fêtes données aux députés et au peuple. Justement, en l'an 177, les circonstances servaient le gouverneur à merveille. Il allait avoir des chrétiens pour alimenter les combats de bêtes et des supplices à offrir aux goûts sanguinaires de la foule. La solennité même de

ces exécutions ne pourrait manquer de frapper vivement l'imagination des délégués et de terroriser les partisans du nouveau culte. Il fit donc immédiatement comparaître derechef les accusés afin d'opérer entre eux un partage définitif, et de mettre en liberté, selon que l'empereur le lui avait mandé, ceux qui renonceraient à leur foi. Une dizaine, nous l'avons vu, l'avaient déjà fait, et le légat comptait bien, chez ceux-là du moins, ne rencontrer aucune résistance.

Quel ne fut pas son étonnement quand, les ayant interrogés à part, il entendit la plupart d'entre eux rétracter leurs abjurations et leurs aveux, et protester de nouveau qu'ils étaient chrétiens! Les prières et la charité des confesseurs avaient obtenu ce miracle de la grâce. Ecoutons notre relation :

« Cependant le temps qui fut laissé aux martyrs — il s'agit des deux mois de répit dont nous avons parlé — ne fut pas pour eux inutile et infructueux; mais, à cause de leur patience, l'immense miséricorde du Christ se révéla. Par les vivants, certes, les morts furent vivifiés, et les martyrs firent des libéralités aux non-martyrs, et une abondante joie fut à la vierge mère (l'Eglise), recevant de nouveau vivants les avortons qu'elle avait rejetés comme morts. Par eux, en effet, la plupart des renégats furent de nouveau conçus et reformés et réchauffés, et ils apprirent à confesser la foi, et désormais vivants et vigoureux, sous la douce impulsion du Dieu qui ne veut pas la mort du pécheur, mais qui est tendre au repentir, ils s'avancèrent vers le tribunal pour être de nouveau interrogés par le gouverneur... Et parce qu'ils confessèrent la foi, ils furent ajoutés au groupe des martyrs » (V, 1, 45, 46, 48).

Ainsi des chrétiens arrêtés trois ou quatre au plus faillirent à leur devoir, marquant ainsi, dit notre texte, qu'ils « n'avaient jamais eu ni vestige de foi ni souci de robe nuptiale, ni pensée de la crainte de Dieu ». Vis-

à-vis des autres il ne restait plus au légat qu'à exécuter les ordres de l'empereur. C'est ce qu'il fit aussitôt.

Le plus grand nombre étaient citoyens romains : la liste de saint Grégoire de Tours en compte vingt-quatre, entre lesquels les plus connus sont Vettius Epagathus, Alcibiade et cette Biblias revenue à la foi après l'avoir reniée. Ils furent décapités : on ne nous apprend pas en quel lieu, et si ce fut dans la prison même, comme il arrivait souvent, ou en dehors de la ville. Ceux qui restaient, quatre au moins, furent réservés pour les combats de bêtes : c'étaient Attale, Alexandre, Ponticus et Blandine.

Attale était cependant citoyen romain, et nous avons vu que, après l'avoir produit une première fois dans l'amphithéâtre avec Sanctus et Maturus, le gouverneur, apprenant sa qualité, l'avait fait ramener en prison. Mais Attale était, probablement par sa situation de fortune et son esprit de prosélytisme, « la colonne et le soutien », l'un des membres les plus en vue de la communauté chrétienne lyonnaise, et la foule, qui le connaissait bien, lui était particulièrement hostile. Elle demanda qu'il fût livré aux bêtes, et le gouverneur le lui accorda. Quant à Alexandre, c'était un médecin originaire de Phrygie, mais installé à Lyon depuis nombre d'années et qui venait tout juste d'être arrêté. La Lettre nous le montre se tenant près du tribunal pendant le dernier interrogatoire, et engageant par signes ses frères à confesser leur foi.

« Il paraissait à ceux qui entouraient le tribunal comme dans les douleurs de l'enfantement. Mais les foules, irritées de ce que ceux qui avaient auparavant renié la foi la confessaient de nouveau, poussèrent des cris contre Alexandre comme étant l'auteur de ce fait. Le gouverneur, l'ayant fait arrêter et lui ayant demandé qui il était, il répondit qu'il était chrétien. Devenu furieux, le gouverneur le condamna

aux bêtes, et le lendemain, il entra dans l'amphithéâtre avec Attale aussi, car, pour plaire à la foule, le gouverneur avait livré de nouveau Attale aux bêtes. Et ils passèrent par tous les instruments de supplice inventés pour la torture dans l'amphithéâtre, et ayant soutenu un très grand combat, à la fin ils furent eux aussi immolés. Alexandre ne poussa absolument ni un gémissement ni un soupir : mais, dans son cœur, il s'entretint avec Dieu. Pour Attale, il fut placé sur la chaise de fer et rôti : et, tandis qu'une odeur de graisse s'exhalait de son pauvre corps, il dit à la foule en langue romaine : *Voilà ce qui est manger des hommes : c'est ce que vous faites, vous; pour nous, nous ne mangeons pas d'hommes, et nous ne faisons rien autre de criminel.* Et comme on lui demandait quel nom a Dieu, il répondit : *Dieu n'a pas de nom comme un homme* » (V, 1, 49-52).

J'ai dit que quatre *au moins* de nos martyrs furent réservés pour les combats de bêtes qui eurent lieu au mois d'août; car il semble bien qu'un plus grand nombre ait péri *alors* dans l'amphithéâtre. La Lettre nous dit en effet que Ponticus et Blandine, les derniers survivants « avaient été amenés *chaque jour* [dans l'arène] pour voir le supplice des autres et avaient été pressés de jurer par les idoles ». Or, le supplice d'Alexandre et d'Attale ne dura *pas plus d'un jour :* il y eut donc, *les jours suivants,* des chrétiens mis à mort de la même façon; mais leurs noms ne nous ont pas été transmis. Quoi qu'il en soit, il était réservé à Ponticus et à Blandine de clore cette magnifique théorie des témoins du Christ, de rendre plus évident en eux le triomphe de la grâce, et de montrer que Dieu a choisi ce qui est comme un néant pour confondre ce qu'il y a de plus fort et de plus grand dans le monde. C'était la troisième fois que Blandine allait être torturée. Une première fois, les bourreaux s'étaient en vain relayés contre elle depuis le matin jusqu'au soir. Une seconde fois, elle était restée exposée aux bêtes,

qui se jetaient sur elle mais ne la dévorèrent pas. Cette troisième fois, elle n'entrait pas seule dans l'amphithéâtre; elle avait avec elle un jeune garçon d'environ quinze ans, Ponticus. Un adolescent, une pauvre esclave! Pendant des heures entières, la foule des païens prendra plaisir à voir souffrir ces deux êtres chétifs et savourera en quelque sorte leur agonie. Laissons parler notre texte :

« Blandine, enfin, fut introduite de nouveau et, avec elle, Pontique, jeune garçon d'environ quinze ans. Chaque jour ils avaient été amenés pour voir le supplice des autres et avaient été pressés de jurer par les idoles. Et parce qu'ils demeuraient fermes et les méprisaient eux-mêmes, la foule devint furieuse contre eux, au point qu'elle n'eut ni pitié de l'âge de l'enfant, ni respect pour le sexe de Blandine. On les exposa à toutes les cruautés, et ils parcoururent toute la série des supplices; on les pressait, à tour de rôle, de jurer, mais sans pouvoir y réussir. Pontique, certes, excité par sa sœur, au point que les gentils virent que c'était elle qui l'exhortait et l'aiguillonnait, supporta généreusement tous les supplices, et rendit l'esprit. Mais la bienheureuse Blandine, la dernière de tous, comme une mère généreuse qui a excité ses fils et les a envoyés, devant elle, victorieux vers le roi, parcourant, elle aussi, tous les combats de ses enfants, se hâtait vers eux, joyeuse et bondissant d'allégresse, en arrivant au terme, comme si elle eût été invitée à un repas de noce et non jetée aux bêtes. Et après les coups de fouets, après le gril, elle fut enfin jetée dans un filet et livrée à un taureau. Et après avoir été projetée en l'air assez souvent par l'animal, mais sans avoir plus le sentiment de ce qui arrivait, à cause de son espérance et de son attente des biens promis et de son entretien avec le Christ, elle fut immolée elle aussi. Et les gentils ont avoué que jamais, chez eux, femme ne souffrit tant et de tels tourments » (V, 1, 53-56).

Ainsi, le courage de Blandine, s'il n'avait pas touché

le cœur des païens, avait pourtant forcé leur admiration. Son supplice mettait fin au grand drame de trois ou quatre mois que nous avons essayé de raconter. Des victimes qui y furent immolées, les fragments donnés par Eusèbe ne nomment que dix : Pothin, Vettius Epagathus, Sanctus, Maturus, Attale, Alexandre, Ponticus, Alcibiade, Blandine et Biblias; mais Eusèbe dit lui-même que la liste entière s'en trouvait dans la Lettre, et que celle-ci nommait à part « ceux qui périrent la tête tranchée, à part ceux qui furent donnés en pâture aux bêtes et encore ceux qui moururent en prison ». Cette liste, heureusement, s'est conservée par Grégoire de Tours et par les anciens martyrologes. Elle porte quarante-huit noms. Toutefois certains indices, comme nous l'avons remarqué, nous pousseraient à croire qu'elle n'est pas complète et que d'autres victimes périrent encore à cette occasion. Dieu a vu et couronné l'héroïsme de ces inconnus; et cela suffit à leur gloire.

Cependant, continue notre relation, la fureur et la cruauté des païens contre les saints ne fut pas rassasiée par leur supplice. Vivants, ils les avaient torturés; morts, ils les privèrent de sépulture. Leur but était, par cette ignominie suprême, d'une part, de punir les autres chrétiens à qui ce fut en effet une grande douleur de ne pouvoir ensevelir leurs frères, de l'autre, de rendre vain l'espoir des martyrs en la résurrection future. Les païens s'imaginaient en effet que la résurrection n'était possible que si le corps était conservé par l'inhumation, et ils prêtaient volontiers aux chrétiens ce même préjugé. Aussi s'efforcèrent-ils de détruire jusqu'au bout les cadavres des suppliciés. Ceux qui moururent en prison furent jetés aux chiens, et une garde veilla nuit et jour pour empêcher les chrétiens d'approcher de ces restes. Plus tard, on y

joignit les têtes et les troncs de ceux qui furent décapités aussi bien que les corps de ceux qui périrent dans l'amphithéâtre, et pendant six jours, nous dit la Lettre, on exposa ces horribles trophées aux regards et aux outrages de la foule. « Ensuite, ayant été brûlés, les cendres en furent balayées par les impies dans le fleuve du Rhône, qui coule près de là, afin qu'il n'en restât pas même une trace sur la terre. Et ils faisaient cela comme s'ils avaient pu vaincre Dieu et les priver de la résurrection. »

A en croire saint Grégoire de Tours, ces reliques des martyrs n'auraient pas cependant entièrement péri. Quelques jours après ce que nous avons raconté, les martyrs se seraient montrés à quelques-uns de leurs frères, et leur auraient révélé que les cendres jetées dans le fleuve étaient réunies à un certain endroit où on pourrait les recueillir. C'est ce qui fut fait. Plus tard, ajoute Adon, elles furent déposées dans une église bâtie en leur honneur, et qui porte le nom d'Église des Apôtres. C'est l'église actuelle de Saint-Nizier. Mais ici, à vrai dire, nous sortons de l'histoire pour entrer dans le domaine des traditions pieuses et peut-être de la légende. Tillemont remarque que la belle homélie sur les héros de 177, attribuée à saint Eucher, après s'être étendue beaucoup sur le fait que leurs cendres furent jetées dans le Rhône, ne porte pas un mot qui puisse faire supposer qu'on les ait depuis retrouvées; et cette circonstance, ajoute-t-il, « nous peut rendre assez suspect ce que saint Grégoire de Tours en dit ».

Revenons donc à notre relation. Ce qui en ressort d'une façon évidente, c'est le caractère surnaturel du courage qui animait nos martyrs, et par conséquent la force du témoignage que leur mort apporte à la vérité de notre foi. Les historiens libres penseurs ont

bien aperçu la difficulté qui en résultait pour leur critique négative, et ils ont tâché plus ou moins heureusement, mais toujours sans succès, d'y échapper. Je ne dirai rien de la solution radicale adoptée par Ernest Havet et renouvelée, en 1912, par M. Westfall Thompson, qui est de nier l'authenticité de la Lettre de l'Église de Lyon et de Vienne. Malgré la notoriété de son premier auteur, cette solution n'a pas réussi à se faire prendre au sérieux. D'autre part, expliquer la constance des confesseurs par la force naturelle de leur caractère et de leur éducation, par une certaine énergie farouche qui fait fi de la douleur et de la mort, par un entêtement ayant sa source dans l'orgueil, ce serait oublier que la moitié environ d'entre eux étaient des femmes ou presque des enfants, et que notre document nous les représente comme les plus doux et les plus humbles des hommes. Renan, qui était un psychologue affiné, l'a bien senti, et aussi s'est-il rejeté sur autre chose. Il a imaginé de toutes pièces un tempérament lyonnais, à la fois beau, touchant et maladif, mystique et sensuel, mêlant à la chaleur de l'âme le goût de l'irrationnel, porté à l'hallucination et aux anesthésies : et ce tempérament, qui était celui de nos martyrs, rendrait, à son avis, merveilleusement compte de leur héroïsme. Le malheur est que ce tempérament lyonnais n'existe que dans la fantaisie de Renan, qu'il a été imaginé tout exprès pour résoudre la difficulté en jeu, à peu près comme la *vis dormitiva* pour expliquer que l'opium fait dormir, et qu'enfin il est quelque peu ridicule d'attribuer tant d'influence à ce tempérament *unique,* chez des gens qui appartenaient au moins à *trois* nationalités différentes, ayant chacune le leur. Mais d'ailleurs, voici une page précieuse de notre relation, copiée par Eusèbe, et qui met à néant, à

mon sens, tous ces essais d'explication naturaliste :

« Ils (les martyrs) étaient devenus à un tel point disciples et imitateurs du Christ... que bien qu'ils fussent dans une telle gloire et qu'ils eussent, non pas une fois ou deux, mais souvent confessé la foi et qu'ils eussent, par deux fois, échappé aux bêtes, et qu'ils portassent, étalées sur eux, les brûlures et les meurtrissures et les plaies, ni ils se proclamaient eux-mêmes martyrs, ni ils nous permettaient de les appeler de ce nom. Mais si parfois quelqu'un de nous, dans une lettre ou dans la conversation, les appelait martyrs, ils s'en plaignaient amèrement. Avec joie, certes, ils réservaient le titre de martyr au Christ, le fidèle et véritable martyr, et le premier né des morts, et le principe de notre vie en Dieu. Et ils rappelaient les martyrs, qui étaient déjà sortis de ce monde, et ils disaient : « Ceux-là, certes, sont des martyrs que le Christ a jugés dignes de prendre dans leur confession, marquant de son sceau, par la mort, leur témoignage. Mais nous, nous sommes des confesseurs médiocres et pauvres. » Et, avec larmes, ils interpellaient les frères, demandant que des prières constantes fussent faites en vue de leur fin. Et à la vérité, la force du martyre ils la montraient par le fait, portant une grande audace contre tous les gentils, et leur générosité ils la rendaient manifeste par leur patience, et leur courage, et leur intrépidité. Mais le titre de martyrs, de la part de leurs frères ils le repoussaient, remplis de la crainte de Dieu...

Ils s'abaissaient sous la main puissante, par laquelle ils sont maintenant beaucoup exaltés, Alors, certes, ils défendaient tout le monde et n'accusaient personne, ils déliaient tout le monde et ne liaient personne. Et pour ceux qui leur infligeaient des tourments, ils priaient comme Etienne, le parfait martyr...

Et ils n'usèrent pas d'arrogance envers ceux qui étaient tombés, mais, les biens dont ils avaient abondance ils en firent part aux indigents, ayant des entrailles de mère, et répandant pour eux d'abondantes larmes devant le Père. Ils ont demandé la vie, et il la leur a donnée, et ils l'ont partagée avec leur prochain. Après avoir triomphé de tout, ils

sont allés vers Dieu. Ayant aimé la paix toujours, et ayant toujours recommandé la paix, ils sont partis en paix vers Dieu, ne laissant ni peine à leur mère, ni trouble et guerre à leurs frères; mais joie et paix, et concorde et amour » (V, II, 2-7).

Dans cette page, le rédacteur de la Lettre, qui connaissait bien nos martyrs, nous a décrit, en quelque sorte, leur psychologie surnaturelle. Et ce qu'on y remarque surtout, c'est leur modestie, leur humilité, leur esprit compatissant et miséricordieux, leur amour de la paix, leur simplicité. Où trouve-t-on dans ces lignes trace de tempérament maladif, cataleptique, de jugement faux et porté à l'irrationnel; d'imagination ardente et sensuelle; de l'agitation propre aux névrosés? La foi de nos martyrs est profonde sans doute, mais sans raideur et sans pose. Ils voient très clairement leur devoir, et ils l'accomplissent sans plus. De cet accomplissement, ils ne cherchent pas à tirer gloire devant les hommes : il leur suffit que Dieu les approuve. Pas d'exaltation ni de bravades, pas de hauteur ni de récriminations; rien d'artificiel ni de violent. Ce sont des pacifiques, et ils aiment la paix, parce qu'ils portent en eux-mêmes des âmes apaisées, où la raison et la foi font régner la tranquillité de l'ordre. En vérité, peut-on imaginer des martyrs plus authentiques, et chez qui la puissance de la grâce éclate mieux dans l'infirmité d'une nature saine, mais faible comme tout ce qui est humain?

C'est donc avec justice que nous les honorons et que, chaque année, les pèlerins montent au sanctuaire de l'Antiquaille pour puiser, dans le culte de ces glorieux ancêtres, un renouveau de courage et de foi. On peut se demander sans doute si ce que nous appelons actuellement *le Caveau de Saint-Pothin* est bien réellement la prison où ont été enfermés le vieil

évêque et ses chrétiens, et où dix-sept d'entre eux et lui-même sont morts étouffés. Pour tout dire, cette identification n'est guère vraisemblable. Le lieu est trop étroit, et il était d'abord trop peu solidement aménagé pour qu'on y puisse reconnaître une prison romaine, et la prison publique d'une grande ville comme était Lyon. Mais il a bien fallu localiser le culte des martyrs, et, dans l'ignorance où nous sommes de l'exact emplacement des constructions primitives, on ne pouvait mieux le localiser que là. Si le caveau de Saint-Pothin n'est pas l'ancienne prison, il n'en est certainement pas éloigné; et c'est tout à côté, sur cette pente qui va de la Compassion à la place de Fourvières, que se sont déroulés probablement tous les événements de la terrible tragédie de 177. Aussi, n'est-ce pas sans une émotion profonde que l'on pénètre dans cette crypte, où il semble que l'on ait une vision du christianisme du IIe siècle. Nous sommes dans une catacombe, mais que la piété lyonnaise, dirigée par le meilleur connaisseur des catacombes romaines, le commandeur De Rossi, a décorée avec un art et un goût parfaits. Nos quarante-huit martyrs sont là, distribués en trois mosaïques, suivant leur genre de mort, dans la sérénité de leur espérance et de leur triomphe. A droite, deux autres martyrs, saint Alexandre et saint Epipode et la Vierge du cimetière de sainte Agnès. Des lampes de bronze sont suspendues à la voûte, et un autel d'une simplicité antique, adossé à la colonne dite de Sainte-Blandine, rappelle que, dans sa prison, saint Pothin a sans doute consacré et distribué à ses frères le corps de Celui pour qui ils donnaient leur vie. Dans toute cette décoration, point d'ors trop éclatants ni rien qui fasse penser au luxe byzantin; mais quelque chose de sobre, d'austère, d'intime comme le senti-

ment religieux qu'il s'agit de traduire. Ce n'est pas Fourvières avec sa splendeur incomparable. Fourvières est le christianisme triomphant à Ephèse, et portant au sommet de l'ordre surnaturel la Vierge, mère de Dieu. Le caveau de Saint-Pothin est comme la substruction de Fourvières, le christianisme qui doit se cacher encore, qui lutte, mais qui prépare, par l'invincible constance de ses témoins, le rayonnement et les gloires de l'avenir. Ici et là l'art a compris sa mission ; et il n'est pas moins admirable, — que dis-je ? — il me touche davantage dans la demi-obscurité de la crypte que dans la pleine lumière de la basilique. C'est que le mystère de cette obscurité nous reporte plus près des origines du christianisme, et nous en fait respirer le parfum dans sa fraîcheur première.

CHAPITRE IV

L'APOLOGIE D'ATHÉNAGORE[1].

I

Parmi les apologies du christianisme que nous a léguées l'antiquité, l'une des plus belles, au jugement de Bossuet, est celle d'Athénagore. L'auteur cependant est resté presque ignoré. Eusèbe n'en parle pas, non plus que les historiens qui dépendent de lui. On a supposé, pour expliquer ce silence, que l'évêque de Césarée avait faussement attribué à saint Justin l'œuvre anonyme d'Athénagore. La chose est possible ; mais, comme M. Harnack, qui soutient encore cette opinion[2], pense en même temps que saint Justin n'a écrit qu'une seule apologie, il n'y faut pas trop insister. L'unique notice que nous ayons sur Athénagore vient de l'*Histoire chrétienne* de Philippe de Side en Pamphylie, qui écrivait vers l'an 430. L'ensemble de cet ouvrage est perdu ; mais il s'en est conservé des fragments, et entre autres un passage relatif à Athénagore, dans une chaîne historique attribuée à Nicéphore Calliste[3]. Si nous combinons cette notice,

1. A propos de la thèse de M. L. Arnould, *De apologia Athenagorae*, dans la *Revue du Clergé français*, 15 juin 1899.

2. *Geschichte der altchristlichen Literatur*, I, p. 257.

3. Bibliothèque d'Oxford, cod. Baroccianus 142, fol. 216. Le fragment a été édité par Dodwell, 1689. Cf. Migne, P. G., VI, p. 182.

évidemment fautive en plusieurs endroits, avec les renseignements que nous fournit l'apologie elle-même, nous obtenons à peu près ceci :

Athénagore était un philosophe athénien, bien connu dans la ville où il enseignait, et contemporain de Marc-Aurèle (161-180). D'abord païen, fanatique, il entreprit, comme Celse, une réfutation du christianisme, et, pour y mieux réussir, se mit à étudier les Écritures. Il y trouva la vraie lumière, et se convertit. Il semble alors avoir voyagé quelque temps en Égypte, et avoir suivi, à Alexandrie, les leçons des maîtres de l'école catéchétique. Quoi qu'il en soit, la persécution qui sévit en l'an 177 le trouva prêt à défendre sa foi nouvelle. C'est en cette occasion que, désireux d'imposer silence aux sycophantes qui ne cessaient de dénoncer les chrétiens, il adressa aux deux empereurs alors régnants, Marc-Aurèle et Commode, l'apologie qui nous est parvenue. Elle n'est pas sa seule œuvre théologique. Il semblait y annoncer, dans les dernières lignes, un traité sur la résurrection des corps. L'auteur a tenu parole : nous avons en effet de lui un Περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν qui est un des plus solides sur la matière[1]. L'époque de la mort d'Athénagore ne nous est pas connue. Il ne paraît pas avoir joui d'aucun culte dans l'Église.

L'apologie d'Athénagore est intitulée Πρεσβεία περὶ χριστιανῶν, ce que les anciens éditeurs ont traduit par *Legatio pro christianis,* et ce qui a fait croire à quelques-uns que l'auteur l'avait présentée lui-même

1. En 1599, il parut chez Michel Sonnius, à Paris, un roman intitulé : *Du vray et parfait amour,* escrit en grec par Athénagoras, philosophe athénien; contenant les amours honnestes de Theogenes et de Charide, de Phérecides et de Mélangénie : traduit du grec d'Athénagoras, par Martin Fumée, seigneur de Génillé. — On ne sait quel motif avait poussé Martin Fumée à mettre le nom d'Athénagore en tête de cette composition. On n'eut pas de peine, en tout cas, à montrer que le philosophe y était complètement étranger.

à Marc-Aurèle à son passage à Athènes ou à Alexandrie. Mais il n'en est rien. La vraie traduction de πρεσβεία est *Deprecatio* ou *Supplicatio*. Quant à sa date précise, elle se déduit de son adresse : « Aux empereurs Marcus Aurelius Antoninus et Lucius Aurelius Commodus, germaniques[1], sarmatiques, mais surtout philosophes. » Or c'est en l'année 176 que les deux princes prirent le nom de sarmatiques ; ils ne le gardèrent, joint à celui de germaniques, que deux ans, jusqu'en 178[2]. Nous pouvons encore préciser davantage, car ce n'est que le 27 novembre 176 que Commode fut associé à l'empire. L'apologie est donc de 177 ou 178 : ce sont les deux années de paix dont jouit Rome après la défaite des Sarmates et avant la révolte des Germains, paix à laquelle fait allusion le début de la *Supplicatio*. Maintenant, peut-on réduire encore cet intervalle ? M. Arnould, à qui j'ai emprunté ces indications, le pense[3]. Il observe qu'au chapitre xxxv, Athénagore, réfutant la calomnie de cannibalisme imputée aux chrétiens, affirme que leurs esclaves, dont les yeux cependant sont ouverts sur leur conduite, ne les ont jamais accusés d'un pareil crime. Or, nous savons précisément, par la Lettre de l'Eglise de Lyon et de Vienne à celles d'Asie et de Phrygie, que dans la persécution qui emporta saint Pothin et ses compagnons, c'est-à-dire en août 177, les chrétiens furent accusés par leurs esclaves païens de se livrer à des festins de Thyeste[4]. Comment Athénagore, s'il avait écrit après cette date, aurait-il pu se

1. Le manuscrit 451, source de tous les autres, porte ἀρμενιακοῖς ; mais M. Mommsen a montré que cette leçon est incertaine et fautive et qu'il faut lire γερμανικοῖς.

2. Eckel ap. Otto, *Athenag. philos. Atheniensis opera*, Ienæ, 1857, p. lxx.

3. Page 26.

4. Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, 1, 14.

prononcer comme il l'a fait? Il faut donc admettre que son apologie est du premier semestre de l'an 177, ou, d'une façon plus exacte, a paru entre le mois de décembre 176 et celui de septembre 177. — Ce raisonnement est juste. Seulement il suppose, observerai-je à mon tour, que la circonstance de l'accusation des esclaves a dû nécessairement être transmise avec le fait principal du martyre, ce qui n'est pas certain. De plus, saint Justin (IIe apologie, c. XII) avait déjà mentionné des accusations semblables à celle que rapporte la Lettre de l'Eglise de Lyon et de Vienne, et cela n'a pas empêché Athénagore de parler comme il l'a fait.

J'ai dit plus haut que Philippe de Side est le seul auteur à nous renseigner sur Athénagore : ce n'est pas à dire que d'autres n'aient pas connu ses ouvrages, et notamment son apologie. Elle a été citée sous son nom par Methodius d'Olympe, martyr en 310 ou 311, et cette citation, que l'on ne connaissait jusqu'ici que par des emprunts de saint Epiphane et de Photius, s'est retrouvée dans une traduction vieux-bulgare du Περὶ ἀναστάσεως de Methodius [1]. Quant à la tradition paléographique, elle ne remonte pas pour nous au delà du xe siècle. Les nombreux manuscrits dérivent tous du *Parisinus* 451, l'un des plus importants pour l'histoire de l'ancienne littérature chrétienne [2]. Il est daté de 914, et a été écrit par un certain Baanes pour l'archevêque de Césarée, Aréthas. C'est une sorte de *Corpus apologetarum* qui comprend, avec quelques ouvrages de Clément d'Alexandrie et d'Eusèbe de Césarée, deux ouvrages (apocryphes) de saint Justin

1. BONWETSCH, *Methodius von Olympus*, Erlangen et Leipzig, 1891, t. I, p. 1, 129 et suiv.

2. M. HARNACK a longuement étudié ce manuscrit dans *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, I.

et ceux d'Athénagore. Il comprenait également le *Discours* de Tatien, mais le cahier en a été arraché. Heureusement, cette partie avait été reproduite, avant l'accident, par le *Parisinus* 174 (XII^e^ siècle), qui nous a même conservé les scholies marginales qu'Aréthas y avait écrites de sa main. Elles sont des plus curieuses, et nous montrent avec quelle sévérité un théologien du X^e^ siècle appréciait les théories trinitaires d'un apologiste du II^e^. Aréthas ne s'est pas borné d'ailleurs à annoter Tatien : il a également annoté Athénagore, et les possesseurs du manuscrit après lui se sont autorisés de son exemple pour en faire autant. Un scholiaste du XI^e^ ou du XII^e^ siècle a même décerné à l'apologiste une note assez dure pour sa façon d'expliquer le commerce des *enfants de Dieu* avec *les filles des hommes* (*Genèse*, VI, 2; *Supplicatio*, c. 24)[1].

Notre texte des écrits d'Athénagore repose donc en définitive sur un seul manuscrit; et autant le texte de celui-ci paraît correct pour le *De resurrectione*, autant il est fautif pour la *Supplicatio*. Les éditeurs qui se sont succédé jusqu'à Schwartz (1891) se sont efforcés de l'améliorer. Ils n'y ont pas toujours réussi. Hélas! fautifs ou non, les harengères de Constantinople, au moyen âge, ne regardaient pas de si près aux manuscrits d'Athénagore. L'auteur inconnu d'un traité *De martyriis sanctorum* nous raconte qu'étant en cette ville, il avait trouvé un manuscrit de l'*Apologie* dans un tas de papier destiné à envelopper du poisson[2]. Cela nous rappelle ces moines de Sainte-Marie d'Égypte se servant, de nos jours encore, de manuscrits syriaques du VI^e^ siècle pour boucher leurs amphores d'huile. Ni les uns ni les autres n'y voyaient malice.

1. HARNACK, *Texte und Untersuch.*, I, p. 36.
2. HARNACK, *Geschichte der altchristl. Liter.*, I, p. 114.

Je me suis beaucoup étendu, trop peut-être, à la suite de M. Arnould, sur ces détails tout extérieurs à l'œuvre d'Athénagore. Il m'a semblé pourtant qu'ils avaient leur intérêt. Il est temps d'ouvrir l'*Apologie* et d'en examiner le contenu.

II

Ce contenu ne diffère pas sensiblement, pour le fond, des idées que développent saint Justin, Tatien et Minucius Félix. C'est toujours la réfutation, mais avec plus d'ordre, des trois grands crimes imputés aux chrétiens, l'athéisme (ἀθεότης), les repas de chair humaine (θυέστεια δεῖπνα), les incestes (οἰδιπόδειοι μίξεις). L'ouvrage se trouve naturellement divisé ainsi en trois parties, l'une dogmatique, les deux autres morales. Dans la première, l'auteur expose la doctrine chrétienne sur l'unité de Dieu (ch. 4-9), et se trouve par là amené à dire aussi un mot de la croyance en la Trinité (ch. 10) : la pureté de leurs mœurs prouve d'ailleurs suffisamment que les chrétiens ne sont pas des athées (ch. 11, 12). Il est vrai qu'ils n'offrent pas de sacrifices, et qu'ils n'adorent pas les dieux des païens (ch. 13) ; mais la divinité n'a pas besoin de nos sacrifices, et d'ailleurs, que sont ces dieux qu'on leur propose de servir? L'apologiste passe alors de la défensive à l'offensive. Cette tactique était familière aux auteurs chrétiens de ce temps, et la charge à fond qu'ils exécutaient à cette occasion contre les habitants de l'Olympe était généralement un des morceaux les plus brillants et les plus forts de leur composition. La verve d'un Tatien ou d'un Tertullien s'y exerçait avec une impitoyable érudition : toutes les historiettes des dieux et des déesses y passaient : les païens de-

vaient boire le calice jusqu'à la lie. A ce point de vue, et par comparaison, on peut dire qu'Athénagore a été sobre de détails. Au lieu de s'attarder aux turpitudes de la mythologie, il aime mieux insister sur l'origine récente et sur l'histoire bien connue des dieux qu'on lui vante (ch. 17-19), et réfuter les explications naturalistes ou symboliques que les philosophes ont proposées (ch. 21, 22). Quant à l'influence réelle qu'on prête à ces dieux, et aux miracles qu'on leur attribue, la réponse est aisée : ce sont les démons qui ont tout fait (ch. 23-27). Non, les dieux des païens ne sont en réalité que des hommes que la crainte ou la reconnaissance, souvent l'adulation de leurs sujets a divinisés. Ils n'ont rien de commun avec l'être unique que les poètes ont deviné et que les philosophes ont connu (ch. 28-30).

L'accusation d'athéisme ainsi écartée, l'apologiste aborde celle qui regarde les mœurs des chrétiens (ch. 31-34). Il la réfute par des considérations générales sur l'estime que ces chrétiens font de la virginité et de la chasteté. On y trouve sur les secondes noces des affirmations assez dures : « Elles ne sont, dit-il, qu'un adultère déguisé (εὐπρεπὴς μοιχεία). » C'est une exagération que l'Église même du IIe siècle ne sanctionnait pas, mais qui était bien dans les tendances des auteurs de ce temps. Théophile d'Antioche et saint Irénée lui-même ne pensaient guère autrement, et Tertullien devait aller bien plus loin. Quoi qu'il en soit, Athénagore n'avait pas de peine à retourner, ici encore, l'accusation contre les païens. « Le vice, s'écriait-il, accuse la vertu ! Ἡ πόρνη τὴν σώφρονα ἐλέγχει. » Et après un tableau rapide des désordres de la société païenne, il passait à l'examen du troisième grief qu'il avait à repousser, l'accusation d'anthropophagie.

D'où venait que l'on chargeât les chrétiens d'un pareil crime? Sans doute, d'une disposition générale à présenter comme les pires des hommes des ennemis dont on voulait se défaire; mais aussi et probablement d'une fausse interprétation du peu qui avait transpiré des mystères chrétiens. Saint Justin avait abordé la calomnie de front, et il n'avait pas craint de dévoiler ce qui se passait en réalité dans ces conventicules mystérieux dont on faisait un crime à ses frères[1]. Athénagore est plus réservé. Il se rejette simplement sur l'éloignement que les chrétiens témoignent pour les jeux sanglants du cirque (ch. 35), et sur leur croyance en une vie future où le corps recevra, comme l'âme, sa récompense ou son châtiment (ch. 36). C'est le dernier mot de l'apologiste. Une fois encore, il se retourne plus directement vers les empereurs auxquels il s'adresse, et les supplie de montrer envers les chrétiens quelque chose de cette humanité qui fait leur gloire. Ces chrétiens sont des sujets fidèles qui prient pour la prospérité de l'empire : il serait injuste de les considérer comme des révoltés ou des impies (ch. 37, 38).

Telle est, brièvement résumée, la requête d'Athénagore à Marc-Aurèle et à Commode. On a pu remarquer, dans la dédicace même, qu'il fait appel surtout à leur *philosophie* pour rendre justice aux chrétiens : « Aux empereurs Marcus Aurelius Antoninus et Lucius Aurelius Commodus, germaniques, sarmatiques, *mais surtout philosophes.* » N'oublions pas, en effet, que la philosophie était à ce moment plus que jamais le terrain commun où l'équité païenne et la religion chrétienne pouvaient se rencontrer. Ces maîtres qui, comme saint Justin, Athénagore et Théo-

1. *Apolog.*, I, ch. LXV, LXVI.

phile, se convertissaient à la foi nouvelle, ne renonçaient pas d'ailleurs, pour autant, aux lumières que leurs anciennes études leur avaient données. Ils croyaient, en devenant chrétiens, passer à une philosophie plus haute, mais ils ne pensaient pas que cette philosophie dût s'opposer à l'ancienne. Le Christ était pour eux infiniment plus grand et plus éclairé que Socrate, mais il n'était pas venu détruire l'œuvre de Socrate. Dès lors, quoi de plus naturel que de proposer aux païens les plus sages — et Marc-Aurèle était de ceux-là — de juger simplement le christianisme à la lumière de la philosophie? Ne résumait-elle pas, en définitive, tout ce qu'il y avait de noble et d'élevé dans le paganisme, et ne pouvait-on compter sur la justice de sa sentence? Athénagore y comptait, et aussi, bien qu'il n'eût pas pour elle l'enthousiasme d'un saint Justin, était-il fort éloigné du dénigrement systématique et des emportements violents dont l'ont poursuivie Tatien, Tertullien et Hermias. Malheureusement pour lui et pour les chrétiens, il se trouva que les princes les plus sages étaient en même temps les plus attachés aux vieilles traditions de Rome, et les plus soucieux d'en maintenir, à défaut de l'esprit religieux, le culte officiel. La prospérité de l'empire leur paraissait liée à ce culte et à ces traditions, et à supposer qu'ils aient jamais lu les écrits que les apologistes leur ont adressés, il est probable qu'ils n'en ont pas été fort impressionnés. Le politique conservateur en a imposé chez eux au philosophe. Aussi les chrétiens avaient-ils mieux à faire que de s'adresser aux empereurs : c'était d'instruire directement le peuple, la foule, d'où venait en réalité tout le danger, d'élever son niveau moral et de la rendre capable de comprendre ce qu'il y avait de pur et de vrai dans le christianisme, de détruire parmi elle l'autorité de ces

faux rhéteurs, dénonciateurs acharnés des fidèles, et contre lesquels Athénagore s'élève avec tant de force. A ce point de vue, un exposé simple, une discussion amicale comme celle de l'*Octavius* pouvait être cent fois plus utile que les apologies destinées aux empereurs qui ne les lisaient pas.

III

Celle d'Athénagore cependant n'est pas restée sans lecteurs, il s'en faut, et, en dehors de la notoriété qu'elle a pu avoir au moment de son apparition, nous avons vu quelques esprits éminents dans l'antiquité chrétienne, comme Methodius, Philippe de Side et Aréthas, l'étudier et la transcrire. Au XVII^e^ siècle, elle fut comprise, avec les autres Pères anténicéens, dans la fameuse discussion entre Bossuet et Jurieu, qui donna naissance, d'une part, aux *Lettres pastorales* et au *Tableau du Socinianisme* du ministre, et, de l'autre, aux *Avertissements aux protestants* de l'évêque de Meaux. Mais Jurieu, en produisant au premier rang Athénagore comme le représentant de l'école subordinatienne et de l'erreur de la génération temporelle du Verbe au moment de la création, choisissait mal son exemple; car, de tous les apologistes du II^e^ siècle, c'est lui qui a affirmé avec le plus de netteté et de force l'unité et l'égalité des trois personnes divines. « Le Fils de Dieu, dit-il au chapitre 10, est le Verbe de son Père, son idée, sa puissance. C'est par lui que tout a été fait, car le Père et le Fils ne font qu'un : le Fils est dans le Père, le Père dans le Fils, dans l'unité et la puissance de l'Esprit[1]. »

1. Ἑνότητι καὶ δυνάμει πνεύματος. LE CLERC, D. MARAN et OTTO veulent que le mot πνεῦμα signifie ici *divinité* : il vaut mieux je crois, tra-

Et au chapitre 12 : « Nous connaissons Dieu et son Verbe, quelle est l'union du Fils avec le Père, quelle est la communication du Père avec le Fils, ce qu'est l'Esprit, le Fils, le Père. » Et au chapitre 24 : « De même que nous confessons Dieu, et le Fils son Verbe, et l'Esprit-Saint, et que nous disons que le Père, le Fils et l'Esprit sont unis en puissance, parce que le Fils du Père est intelligence, raison et sagesse, et que l'Esprit est une émanation, comme la lumière du feu, ainsi nous avons appris qu'il y a d'autres puissances qui s'exercent sur la matière et par elle. » — Maintenant, qu'Athénagore, dans le passage objet du litige entre Jurieu et Bossuet, paraisse d'abord trop atténuer, puis trop accentuer la distinction du Père et du Fils; qu'il paraisse introduire dans le Verbe, dans ses rapports avec le Père, quelque chose qui ressemble à un changement, bien qu'il affirme d'ailleurs énergiquement l'immutabilité divine[1], c'est ce qu'on ne songe guère plus à nier. « Si vous désirez, écrit-il au chapitre 10, comprendre plus avant la signification de ce terme de Fils, je vais le dire en peu de mots. C'est le premier rejeton du Père, non qu'il ait été fait (οὐχ ὡς γενόμενον), car Dieu, étant une intelligence éternelle, a eu de toute éternité en lui sa raison : il est éternellement raisonnable (εἶχεν αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ τὸν λόγον, ἀϊδίως λογικὸς ὤν), mais parce qu'il a été produit au dehors (προελθών) pour être l'idée et l'énergie productrice (ou active, ἐνέργεια) des choses créées, lesquelles gisaient semblables à une nature informe et à une terre inerte, dans un mélange des parties les plus lourdes et des parties plus légères[2]. C'est ce

duire littéralement, bien que l'absence de l'article favorise leur opinion : il s'agirait ici de la substance spirituelle divine.

1. Chap. 22.

2. On ne saurait être sûr de bien rendre cette fin de phrase dont le texte est altéré. Bossuet traduit : « ... Mais à cause que ce Verbe, ayant

qu'enseigne l'Esprit prophétique : le Seigneur m'a créé pour être le commencement de ses voies et de ses œuvres. » Le Verbe nous est ici présenté d'abord comme la raison divine elle-même : il est dans le Père comme la raison en Dieu (ἀϊδίως λογικὸς ὤν); puis il est proféré (προελθών) pour être l'idée et la puissance productrice (ou l'énergie active) des choses créées. Mais, outre que le passage est unique dans les œuvres d'Athénagore, et d'ailleurs peu explicite, comment Jurieu pouvait-il exiger, lui, théologien du XVII^e^ siècle, d'un théologien du II^e^, la précision dans la pensée, l'exactitude rigoureuse dans les détails, la netteté dans les formules qu'un Bossuet savait y mettre? Que prétendait-il conclure de la négligence qu'il relevait? Qu'Athénagore était un précurseur d'Arius, comme il l'a fait pour Tertullien? Rien n'est plus faux. Ce qu'il fallait conclure, c'est qu'après avoir correctement exposé les éléments traditionnels du dogme, l'apologiste a voulu essayer d'une comparaison matérielle, et que cette comparaison n'était pas adéquate. Il n'a pas été le seul dans ce cas. Jurieu, qui avait lu le jésuite Petau, en trouvait dans son ouvrage des exemples plus illustres et, je crois, plus embarrassants que celui d'Athénagore. Petau, loin de pallier les difficultés, les avait plutôt exagérées. Mais, ce que ce grand théologien avait parfaitement vu, et ce que Jurieu ne voulait pas comprendre, c'est l'inanité de la conclusion que certains protestants prétendaient en tirer contre l'invariabilité du dogme chrétien[1]. Quand

sous lui, à la manière d'un chariot (qu'il devait conduire), toutes les choses matérielles, la nature informe et la terre, les choses légères étant mêlées avec les épaisses (et la nature étant encore en confusion), il s'était avancé pour en être l'acte et la forme » (VI^e^ avertissement, LXIX).

1. Jurieu le comprit cependant, ou, du moins, parut le comprendre, quand, du sein même de la Réforme, s'élevèrent des protestations contre ses *Lettres pastorales*. Il essaya alors d'en corriger la mauvaise

le ministre revenait du livre I *De la Trinité* du docte jésuite à la *Préface* de ce même ouvrage, il était déconcerté, et, dans son dépit, il renvoyait à Bossuet « son Père Petau », comme il lui renvoyait « ses saints et ses martyrs » : « Il les appelle « mes martyrs », comme il a coutume de me dire avec le même dédain « son Père Petau »: mais en quelque sorte qu'il me les donne, en colère ou autrement, je les reçois[1]. » Et cependant le jésuite qui préludait, deux siècles d'avance, aux théories de Newman, devait gêner quelque peu l'évêque conservateur. Mais celui-ci avait, grâces à Dieu, l'esprit assez ouvert pour admettre qu'un aussi savant homme jugeât autrement que lui des difficultés que présentaient les Pères, puisque d'ailleurs la doctrine chrétienne était sauvegardée, et que le respect de l'antiquité n'en souffrait pas.

La manière dont Athénagore s'exprime sur le Saint-Esprit a soulevé aussi quelques critiques. A la suite du passage que je viens de citer, chapitre 10, il écrit : « Cet Esprit lui-même, qui agit sur les prophètes, c'est une dérivation de Dieu : il sort de lui et il y rentre comme le rayon dans le soleil (ἀπόρροιαν εἶναί φαμεν τοῦ θεοῦ, ἀπορρέον καὶ ἐπαναφερόμενον ὡς ἀκτῖνα ἡλίου)[2] ». Il semble que nous ayons ici un écho anticipé de cette διάλεξις divine, de ce double mouvement de déploiement et de retrait (πλατυσμός et συστολή) que Sabellius — ou sa secte — introduisit plus tard en Dieu, et au moyen duquel il expliquait sa manifestation successive comme Père, comme Fils et comme Saint-Esprit[3]. En tout cas, saint Justin[4] avait formellement

impression par la publication du *Tableau du Socinianisme* (1690), où ses conclusions premières se trouvent singulièrement adoucies, sinon totalement modifiées.

1. VI[e] avertissement, LXXIV.
2. Voir également la citation faite plus haut du chapitre 24.
3. DUCHESNE, *Origines chrétiennes*, p. 282.
4. *Dialogue avec Triphon*, ch. CXXVIII.

condamné cette comparaison du soleil et du rayon employée ici par Athénagore, et dont bien d'autres après lui, Tertullien par exemple[1], devaient user. Il lui reprochait de ne mettre entre les personnes divines qu'une distinction nominale. Faudrait-il donc croire qu'Athénagore n'a pas admis en effet l'existence du Saint-Esprit comme personne distincte dans la Trinité? — Je ne le pense pas. L'apologiste mentionne, à côté du Père et du Fils, le Saint-Esprit, sans aucune observation qui puisse faire soupçonner qu'il ne le distingue pas du Père, comme celui-ci se distingue du Fils. Au chapitre 10, il mentionne après lui les anges, distincts assurément et réellement de Dieu; il assure d'ailleurs qu'il connaît « et la puissance dans l'unité et la distinction dans l'ordre » des trois termes divins (τὴν ἐν τῇ τάξει διαίρεσιν). C'est autant qu'il en faut pour dissiper les soupçons élevés contre lui sur ce point de doctrine[2]. Maintenant, saint Justin réprouve la comparaison dont il se sert, c'est vrai; mais est-il bien sûr que saint Justin n'ait pas tort, et peut-on bien facilement, en matière de comparaison, dans un sujet aussi relevé, dire ce qui est juste et ce qui ne l'est pas? — Quant à l'expression ἀπόρροια qu'emploie Athénagore pour signifier la procession du Saint-Esprit, elle lui vient du livre de la Sagesse, VII, 25 : ἀτμὶς γὰρ ἡ σοφία ἐστι τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως, καὶ ἀπόρροια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινής. — Bossuet expliquait tout ce passage de l'apologie de l'effusion du Saint-Esprit sur les prophètes, et il la rattachait à l'action extérieure du Verbe dans la création : « Et quant à ce qui regarde, traduisait-il, ce même Esprit prophétique qui agit dans les hommes inspirés, nous disons qu'il est une

1. *Advers. Praxean*, ch. VIII, XVIII.
2. C'est aussi l'opinion de M. SPENCER MANSEL, *Dictionary of christian biography*, I, 206.

émanation de Dieu, et qu'en découlant de lui (sur les prophètes qu'il inspire), il retourne à lui par réflexion comme le rayon de soleil. C'est en effet, continuait-il, le propre de l'inspiration de nous ramener à Dieu, qui en est la source, comme de l'Esprit qui la donne ; par où l'on voit clairement que, sans parler de l'émanation éternelle du Saint-Esprit, où les païens à qui il écrit n'auraient rien compris, Athénagore fait connaître cette personne par son émanation et son effusion temporelles sur les prophètes, c'est-à-dire par l'opération qu'il y exerce, comme il venait de faire connaître le Verbe par celle qu'il exerçait dans la création de l'univers[1]. »

En voilà assez, je pense, sur le côté doctrinal de l'apologie d'Athénagore, et sur les controverses qu'il a occasionnées. Comparé aux deux écrits de saint Justin sur la même matière, celui d'Athénagore est plus suivi, plus sobrement composé, mieux ordonné. Quant à Minucius Félix, il offre avec le philosophe chrétien d'Athènes de tels points de contact, que l'on ne doute pas que l'un des deux ne se soit servi de l'autre. La difficulté est seulement de déterminer à qui revient la priorité ; et cette difficulté est assez grande pour qu'il règne entre les savants la plus grande division. Nous ne connaissons pas même approximativement la date de l'*Octavius*[2]. Je reste cependant convaincu, avec M. Arnould, que l'écrivain grec est ici l'original, et que Minucius Félix, qui a du reste tant emprunté sans en rien dire, a profité, sans en rien dire non plus, du travail de son devancier.

Mais s'il a profité de son travail, il a su donner à sa propre composition, il faut bien l'avouer, un

1. VI[e] avertissement, LXX.

2. M. Gaston Boissier (*La fin du paganisme*, tome I, p. 263) la fixe au-ou de l'an 215. M. Salmon, dans le *Dict. of. christ. biogr.*, vers l'an 230.

charme et un attrait que l'on ne rencontre pas au même degré dans celle d'Athénagore. Non pas que celui-ci manque entièrement d'agrément : c'est un Grec et un Athénien, et par conséquent un maître en l'art de parler. Mais c'est un philosophe aussi, un vrai philosophe, un érudit, et, comme tel, il porte dans ce qu'il écrit une netteté, une précision qui a quelque chose de sec et de tranché. L'auteur ne s'abandonne pas; il ne se perd pas dans les digressions, il ne se laisse pas, comme saint Justin, entraîner hors de la voie par l'ardeur de la lutte. Son raisonnement, toujours fort, adopte volontiers la forme du dilemme; sa diction est simple, sobre d'ornements et de figures; sa phrase pleine, touffue, abonde en idées et en renseignements; il faut la lire lentement, presque la méditer; puis, brusquement, elle se résume, et jaillit en un trait elliptique qui semble porter le dernier coup. Toutes ces qualités de force, de gravité et de simplicité étaient faites pour plaire à Bossuet, et elles expliquent pleinement le jugement qu'il a porté de l'œuvre d'Athénagore, et qui reste son plus solide éloge : « Athénagore, l'auteur d'une des plus belles et des plus anciennes apologies de la religion chrétienne[1]. »

1. VI[e] avertissement, LXIX.

CHAPITRE V

LE « PÉDAGOGUE » DE CLÉMENT D'ALEXANDRIE[1].

Il est dans le rôle des moralistes de louer ou de reprendre les vertus et les vices de leurs contemporains, et, par conséquent, de dépeindre l'état des mœurs et de la société à l'époque où ils ont vécu. Leurs ouvrages sont un miroir où il est possible de saisir l'image de cette société; et c'est en partant de ce principe que plusieurs écrivains de nos jours, M. Anatole Feugère, M. Lecoy de la Marche, M. Aimé Puech, par exemple, ont pu donner, le premier d'après la prédication de Bourdaloue, le second d'après les sermonnaires du XIII^e^ siècle, le troisième d'après les homélies de saint Jean Chrysostome, une description à peu près complète de ce qu'étaient la vie et les mœurs à la cour au XVII^e^ siècle, au moyen âge, ou encore à Constantinople et à Antioche au IV^e^ siècle finissant. Mon dessein, ici, est moins vaste, et mon intention n'est pas, dans ces quelques pages, de faire revivre, en m'autorisant des écrits de Clément d'Alexandrie, la société gréco-égyptienne de la fin du II^e^ siècle de l'ère chrétienne. Ces écrits ne fourniraient pas d'ailleurs les éléments d'une pareille reconstitu-

1. Conférence donnée aux Facultés catholiques de Lyon, en 1906.

tion. Mon but est simplement de parcourir le traité de morale et de bienséances que Clément nous a laissé sous le titre de *Pédagogue,* afin de recueillir les traits de mœurs que l'auteur y a notés, de relever deux ou trois caractères que, à la manière de Théophraste, sa plume maligne y a tracés, et enfin de mettre en lumière l'idée que ce grand esprit s'était formée d'une vie honnête, d'une vie utile, d'une vie chrétienne.

I

La personne de Clément d'Alexandrie nous est à peu près inconnue. Il dut naître vers l'an 150, à Athènes, et, de bonne heure, se lança dans les voyages. Voyager est le moyen de parfaire leurs connaissances qu'ont pris, à toutes les époques, les esprits curieux et avides de s'instruire; et la curiosité et l'avidité de Clément paraissent avoir été sans bornes. Mais un autre motif peut-être, motif plus intime et plus fort, le poussait à ces pérégrinations. Il était né dans le paganisme, et ses écrits prouvent qu'il en avait, avec passion, scruté les croyances et médité la philosophie. Or, ces croyances l'avaient plutôt choqué; cette philosophie, qu'il aima pourtant toujours, ne l'avait pas satisfait. Elle ne lui avait pas fait connaître Dieu. Clément, comme Justin le martyr, partit donc en quête d'une philosophie plus complète. Il visita la Grande-Grèce en Italie, revint en Orient, parcourut la Palestine et finalement s'arrêta en Egypte. Peut-être à demi chrétien déjà quand il entreprit son voyage, il l'était complètement devenu quand il se fixa, vers l'an 180, à Alexandrie. Une vie nouvelle commençait pour lui, où ses recherches allaient non pas se ralentir, mais se transformer, et où, désormais

fixé sur le problème fondamental qui est tout l'homme, il en examinerait, avec une incroyable ardeur, les profondeurs et les aboutissants.

A Alexandrie, il suivit d'abord les leçons de celui qu'il a appelé « l'abeille de Sicile », Pantène. Pantène était le chef du Didascalée, de cette école catéchétique célèbre, qu'il avait peut-être fondée, et dont les noms de Clément et d'Origène devaient porter si haut la gloire. Le maître ne tarda pas sans doute à discerner dans cet auditeur étranger un esprit de premier ordre, et demanda qu'il lui fût associé dans l'enseignement. Devenu maître à son tour, Clément poursuivit, pendant douze ou quinze ans, sa carrière d'apologiste, de théologien, de moraliste, de directeur spirituel, d'éducateur religieux en un mot de ce qu'Alexandrie comptait de plus intelligent dans sa population. En 202 ou 203, la persécution sévissant avec violence, Clément quitta la ville. Il n'y devait plus revenir. Retiré quelque temps à Antioche, il reste encore, en 211, en correspondance avec un de ses anciens disciples. Puis nous perdons sa trace : en 216, on en parle comme d'un mort.

C'est à peu près tout ce que nous connaissons de son histoire. Mais son œuvre subsiste et nous permet de pénétrer plus avant dans son âme et son caractère. Ce qu'elle décèle en lui est, avant tout, une soif immense d'apprendre, et une vraie passion pour l'étude des questions philosophiques et religieuses. Elle est de lui cette parole qu'il a dite du gnostique chrétien, mais où il s'est révélé d'abord lui-même tout entier : Si le gnostique était, par impossible, mis en demeure de choisir entre le bonheur éternel et la science de Dieu, il renoncerait plutôt à la suprême félicité qu'à l'ivresse que lui procure la recherche des choses divines. Fénelon croyait à un état permanent d'amour

absolument désintéressé : Clément pense qu'il peut exister une semblable disposition d'étude, et il se sent, quant à lui, capable d'en fournir, en sa personne, un exemple. Aussi sa pensée aborde-t-elle tous les problèmes, et son érudition, même profane, paraît-elle inépuisable. Non pas que ses lectures aient été aussi vastes peut-être qu'elles le semblent à première vue, ni que cette érudition soit toujours de première main. Bien avant les modernes, les anciens avaient imaginé les compilations, les répertoires de textes et de sentences, et notre auteur est soupçonné de n'avoir connu plusieurs des ouvrages qu'il cite que par des recueils de ce genre. Mais encore les connaissait-il ainsi; mais encore s'était-il avidement emparé des trésors qu'ils renfermaient; mais encore en tirait-il, avec un incroyable entrain, des lumières et des arguments pour sa propre doctrine. Car c'est d'enthousiasme que Clément fouille les écrits de la sagesse païenne pour en découvrir l'accord fondamental avec la révélation divine. La raison ne vient-elle pas, elle aussi, de Dieu, et, tout ainsi que la Loi a été donnée aux Juifs, la philosophie n'a-t-elle pas été donnée aux Grecs pour les conduire au Christ? Il n'est donc que juste, en l'employant à la démonstration du christianisme, de la ramener à sa destination première et de lui maintenir son premier rôle. Oui, le chrétien éclairé, le docteur qui enseigne sera philosophe : l'hérétique ne pourra pas seul s'attribuer le beau nom de *gnostique* ou de savant. Ce nom que l'erreur a profané, Clément le revendique hautement pour lui-même, et pour tous les chrétiens qui, comme lui, s'efforcent de pénétrer dans l'intelligence de leur foi et d'en pratiquer intégralement les préceptes. Saint Irénée avait déjà dénoncé et combattu les pseudo-gnostiques. Mais on ne supprime bien que ce que l'on remplace.

Clément va plus loin : il veut être, lui, et il est en effet un vrai gnostique, un gnostique chrétien.

On trouvera sans doute que ces considérations nous éloignent beaucoup de notre sujet. N'ai-je pas promis en effet de parler de Clément d'Alexandrie, moraliste et peintre de mœurs, et ne l'ai-je pas présenté jusqu'ici, au contraire, surtout comme un spéculatif, et, pour me servir de l'expression moderne, comme un intellectuel ? Il est vrai : mais c'est précisément le piquant du cas qui nous occupe que ce spéculatif est en même temps un homme des plus pratiques, et que cet intellectuel se trouve être un casuiste. Nous sommes d'ailleurs moins loin qu'il ne semble d'abord de notre sujet, et j'y viens en deux mots. Car ce philosophe chrétien qu'est Clément rêve d'une synthèse religieuse à écrire. Dans un grand ouvrage en trois parties, il exposera d'abord les motifs d'être chrétien, puis les divers aspects de la doctrine chrétienne : c'est toute une théologie. Il commence donc et compose le *Protreptique* ou l'*Exhortation aux Grecs :* c'est la première partie, toute de démonstration et d'apologie. L'ordre logique appellerait, après cela, l'exposé du dogme chrétien. Mais Clément y voit des difficultés spéciales, et il est d'ailleurs convaincu que, pour contempler la vérité et entrer dans la lumière divine, la première condition est d'avoir le cœur pur. Il rejette donc au troisième rang les spéculations dogmatiques, pour s'appliquer, dans la seconde partie de son ouvrage, à corriger les mœurs de son disciple et lui inculquer les règles de la vie honnête et chrétienne : il écrit le *Pédagogue*.

C'est ce livre que nous devons étudier. La critique des mœurs du temps y tient une large place ; mais l'auteur ne manque pas non plus d'y proposer ses vues personnelles, celles de l'Eglise le plus souvent ; et

ses conseils ne se limitent pas à ce qui est mœurs, vice ou vertu proprement; il les étend à ce qui est politesse et bienséance, matière de civilité et de bonne conversation. Il a bien vu que la politesse a sa racine dans la vertu; et il veut que son disciple soit, dans tous les sens du mot, un honnête homme.

La critique des mœurs, ai-je dit, tient dans son livre une large place. Toutes les époques et tous les pays ont fourni aux moralistes le sujet de satires analogues. Mais il faut bien avouer qu'Alexandrie, à la fin du IIe siècle, offrait sous ce rapport une matière abondante et choisie. La ville, fondée par Alexandre, et devenue la ville de Cléopâtre, était un des principaux centres du commerce de l'ancien monde. Elle était le point de contact entre l'Orient et l'Occident, qui venaient échanger, dans ses deux ports, les produits de leur industrie et de leur sol. Le commerce avait engendré la richesse; la richesse, le luxe; le luxe, l'amollissement des caractères et la dépravation des mœurs. Une population mêlée s'y pressait dont une bonne partie n'avait été attirée que par l'appât du gain. Les Juifs en formaient une portion notable, peut-être aussi la portion la plus calme. A côté d'eux les fellahs indigènes, généralement pauvres, mais remuants, inquiets, toujours prêts à se soulever contre le fisc; puis, dominant, au point de vue politique, ces deux éléments, un nombre incalculable de fonctionnaires, de marchands, de voyageurs venus on ne sait d'où, toute une armée de ces Grecs avisés et serviles, pour qui toutes les besognes étaient bonnes, tous négoces permis, y compris ceux de la conscience et de la pudeur. Dans ce milieu composite, les idées, les les croyances, les superstitions, les philosophies se mêlaient comme les hommes. Le vieux culte égyptien s'était hellénisé, et Sérapis s'était trouvé le sosie de

Jupiter. Le judaïsme avait renoncé à son intransigeance, et Philon s'était ingénié, dans ses brillantes allégories, à découvrir dans la Bible toute la philosophie des Grecs. Le christianisme lui-même avait dû se défendre contre la gnose, une gnose compliquée, dont les rêves séduisants avaient mis en péril la simplicité de sa foi. C'est dans ce milieu que s'était fondée et qu'avait grandi l'Eglise dont Clément était le porte-parole : c'est dans ce milieu qu'à la suite de notre docteur, et son livre à la main, il nous faut pénétrer nous-mêmes pour en saisir la vie quotidienne et l'allure coutumière.

II

Clément a dépeint surtout les mœurs de la classe riche — celle dont il s'occupait — ; et aussi la première chose qui nous frappe quand nous entrons, précédés de notre guide, dans les demeures alexandrines, c'est le luxe. L'ameublement est somptueux. Les lits à colonnes et à pieds d'argent sont relevés d'incrustations d'ivoire, d'or et d'écaille, qui forment mille figures bizarrement entrelacées. Les tables et les trépieds sont de cèdre et d'ébène. Des tapis de pourpre ou de couleurs voyantes couvrent le sol : partout des plats, des bassins, des assiettes, des aiguières d'or et d'argent, des pierres précieuses, des cristaux délicatement ciselés, et dont la finesse artistique n'a d'égale que leur fragilité. Il n'est pas jusqu'aux couteaux de table dont les manches ne soient d'ivoire et relevés de clous d'argent. Et ce luxe n'est pas réservé aux grandes circonstances ou aux appartements de réception; il constitue l'ordinaire de la vie; on le retrouve dans les détails les plus vulgaires, dans les

actions, ajoute Clément, que l'on aurait honte de nommer.

De ce décor les esclaves constituaient un élément important, car on ne les considérait guère que comme des meubles animés, destinés à procurer le repos et le plaisir du maître. En avoir un grand nombre était signe de richesse, et les Alexandrins fortunés en achetaient pour tous les emplois de leur maison, et pour la satisfaction de tous leurs désirs. Les uns préparaient les ragoûts recherchés; d'autres dressaient et couvraient la table; ceux-ci étaient préposés au vestiaire, ceux-là à la garde et aux soins de l'argenterie; des palefreniers et des cochers s'occupaient des chevaux; un nombre infini de jeunes gens et d'échansons versaient les vins et servaient dans les repas. Les femmes en étaient entourées, et il n'était pas de détail de leur toilette qui ne relevât de quelque esclave de l'un ou de l'autre sexe. Entre tous, les Gaulois étaient choisis, sans doute à cause de leur haute taille et de leur plus grande force, pour porter sur leurs épaules la litière de leur maîtresse.

Puis, à côté des esclaves, on rencontrait des bouffons et des nains. Ces derniers surtout étaient fort recherchés des femmes désœuvrées, qui les payaient d'autant plus cher qu'ils étaient plus difformes, les faisaient asseoir à leurs pieds, et se pâmaient de joie à leurs danses grotesques et à leurs cris discordants. Les petits chiens aussi — rien n'est nouveau sous le soleil — avaient la faveur des dames. Les préférés étaient les petites chiennes de Malte, et notre auteur se plaint que l'on en prît plus de soin que des veuves et des vieillards. Ajoutez-y des singes, des perroquets, des paons de Médie, des oiseaux de l'Inde : toute une volière d'oiseaux rares, toute une basse-cour d'animaux exotiques.

On devine assez, par ce qui vient d'être dit, quelle devait être, dans la classe riche, la somptuosité des vêtements. « Si l'on vendait la personne de ces insensés, disait Clément, on n'en trouverait jamais mille drachmes attiques; et eux-mêmes donnent mille talents d'une seule partie de leur habillement, avouant ainsi, aux yeux de tous, qu'ils valent moins que l'habit qu'ils portent. » Dans la peinture que fait notre auteur du luxe des vêtements, la première place revient naturellement au beau sexe; mais il n'épargne pas non plus les petits-maîtres et damoiseaux, qui luttaient avec lui de recherche et de délicatesse. Aussi ne m'en voudra-t-on pas de ne pas adoucir trop les critiques que le *Pédagogue* adresse aux femmes de son temps. Je ne suis ici qu'un rapporteur, et les personnes visées par ces critiques sont mortes depuis dix-sept cents ans.

« L'homme, écrit Clément, n'a besoin d'habits que pour se mettre à l'abri du chaud et du froid, et ne pas être incommodé par les intempéries des saisons. » Il en conclut que la plus grande simplicité doit régner dans le vêtement, et que tout ce qui va au delà de cette simplicité est du superflu. Mais ce superflu, il le voyait partout régner autour de lui. L'Égypte fournissait des toiles excellentes : on en demandait de plus douces à la Cilicie et à la Judée. On teignait la laine de couleurs éclatantes et variées, et l'on savait déjà y imprimer les images des fleurs, des plantes et des animaux. Par-dessus tout, la pourpre était estimée : les plus nobles dames en travaillaient l'étoffe de leurs mains; les ouvriers qui la préparaient et la teignaient jouissaient d'une considération spéciale; les rivages qui en produisaient la couleur, Tyr, Sidon et les pays voisins des mers Le dacédémone, étaient un objet de désir et d'envie. La soie non plus n'était pas inconnue :

on en tissait des voiles souples et transparents qui dessinaient les formes du corps, et qu'à cause de cela notre moraliste trouve trop peu modestes. Joignez-y les étoffes d'or et de soie savamment mélangés, les franges, les galons, les plumes d'oiseaux rares, et vous aurez quelque idée de la matière qui entrait dans le costume des riches Alexandrins. La forme en était ample, comme toujours dans les pays chauds. Clément ne veut point qu'à l'imitation des filles de Sparte, les femmes portent des vêtements courts et ne descendant que jusqu'aux genoux; mais il proteste d'ailleurs contre la mode régnant alors, et que suivaient même certains hommes, « de ces robes traînantes qui embarrassaient la démarche et attiraient après soi toutes les ordures du sol ». Car il y avait déjà une mode à cette époque, et qui imposait ses caprices. La mode des robes traînantes venait de la molle Ionie, et elle avait peut-être sa première origine dans l'exemple des archontes d'Athènes.

« Les femmes vaines et orgueilleuses, continue Clément, montrent leur délicatesse jusque dans leurs chaussures. Leurs sandales sont enrichies de broderies d'or et relevées par des clous de même métal. » Beaucoup de ces chaussures luxueuses étaient apportées d'Athènes et de Sicyone; les souliers se confectionnaient en Perse et en Etrurie.

Et ces premiers traits nous permettent déjà d'augurer de ce que devait être la parure proprement dite, et des mille artifices imaginés par la coquetterie pour rehausser l'agrément de la personne, et surtout l'éclat du visage. Je ne parle pas de l'art savant avec lequel on tressait les cheveux et l'on élevait sur la tête ces édifices compliqués auxquels on n'osait porter les mains, et qui réclamaient, pour n'être point déformés pendant la nuit, de ces chevets spéciaux sur

lesquels ils ne reposaient point, et dont les Japonaises se servent encore. Les faux cheveux étaient déjà en usage, et Clément demande avec ironie à celles qui s'en servent, à qui le prêtre imposera les mains, à qui il donnera sa bénédiction, si c'est à la tête qui les porte, ou à celle qui les a fournis. Je ne parle pas non plus des boucles d'oreilles, des colliers, des bracelets de perles et de pierres précieuses, des chaînes d'or dont les matrones se chargeaient. Chacun sait que les femmes, en Orient, recherchent par-dessus tout ce genre d'ornements, et en usent sans discrétion comme sans goût. Mais écoutez ce portrait de la coquette, tracé par Clément, et qu'il emprunte en partie à Antiphane :

« Elle vient, elle s'approche, elle passe. Non, elle ne passe point : elle s'arrête pour s'essuyer; elle vient enfin, la voici : regardez-la toute inondée de flots de fard et de savon, peignée, serrée, lavée; elle s'admire, elle s'ajuste, elle se parfume encore, elle se serre jusqu'à étouffer et mourir. » Et plus loin : « Vous les voyez, ces infortunées, dès le matin se meurtrir, se déchirer, se déguiser sous une double couche de préparations vénéneuses. La clarté de leur teint s'efface, leur chair s'imbibe de poisons, et la fleur de leur beauté se flétrit et meurt sans retour. C'est peu de perdre leur beauté : les sucs de ces mixtions dangereuses, s'introduisant dans la chair à travers la peau, ouvrent un passage facile aux maladies et à la mort... Mais du reste il n'est pas de moyen de tromper qu'elles n'imaginent et ne mettent en usage. Celles qui sont petites attachent et cousent sous leur chaussure d'épaisses semelles de liège; celles qui sont grandes ont, au contraire, des semelles extrêmement légères et amincies, et, quand elles sortent, elles ont grand soin de tenir leur tête abaissée entre leurs épaules, afin de déguiser la hauteur de leur taille. Leurs hanches sont-elles plates et sans grâce, elles épaississent leurs vêtements par des pièces rapportées... Si leurs sourcils sont blonds, elles les noircissent avec de la suie; s'ils sont noirs, elles les blanchissent avec du

blanc de céruse ; enfin s'ils sont trop blancs, une mixtion faite exprès efface et détruit cette blancheur... Leurs dents sont-elles belles et bien rangées, elles rient sans cesse pour qu'on admire la beauté de leur bouche. Gaies ou tristes, il n'importe : il faut qu'elles rient tout le jour, et, afin de n'y point manquer, elles placent entre leurs lèvres une petite branche de myrte qui les tient toujours entr'ouvertes. »

Clément nous a présenté le portrait de la coquette : il va nous présenter celui du petit-maître, du mondain efféminé, dont il avait évidemment plus d'un exemple sous les yeux :

« Cet amour frivole de la parure, continue-t-il, n'entraîne pas seulement les femmes, mais les hommes mêmes, tant le luxe a fait parmi nous des progrès affreux et rapides. Ces vains ornements accusent hautement la corruption de leur cœur... Semblables, par l'arrangement de leur chevelure, à des esclaves ou des courtisanes, à peine couverts de vêtements légers, la bouche pleine de mastic, le corps inondé de parfums, errant tout le jour dans nos places publiques, ils s'y font gloire de leur détestable mollesse... L'audace criminelle de leurs actions l'emporte sur l'infamie de leurs mœurs, et leur folie cède à leur méchanceté. C'est pour eux que nos cités regorgent de ces ouvriers inutiles, incessamment occupés à masser, poisser, épiler ces misérables ; c'est pour eux que s'élèvent ces innombrables boutiques, ouvertes nuit et jour, où les artisans de ce honteux commerce s'enrichissent rapidement... Ils pensent pouvoir se dépouiller de la vieillesse qui blanchit leur tête, comme les serpents se dépouillent de leur vieille peau, et rajeunir leur chevelure par les couleurs dont ils se teignent ; mais s'ils déguisent la couleur de leurs cheveux et les outrages du temps, ils ne sauraient empêcher ni les rides de creuser leur front, ni le temps d'amener la mort... Mais j'ai tort de les appeler des hommes... Leurs habits d'étoffe légère n'ont plus rien de mâle : leur voix grêle et menue n'a plus rien de la noble voix de l'homme. Tout en eux accuse une nature abâtardie et dégénérée : leurs habits, leur coiffure, leur démarche et leurs traits. »

Dans ce détail de la mollesse de beaucoup de ses compatriotes, une des choses qui indigne le plus notre auteur est, chez les hommes, la suppression de la barbe. Il y voit un crime contre nature, une véritable impiété contre Dieu. Le passage est curieux et mérite d'être relevé :

« Dieu, dit-il, a voulu que le corps de la femme fût doux et poli, et que sa longue chevelure, qui flotte naturellement sur ses épaules, fût son unique ornement; mais il a donné la barbe à l'homme comme la crinière aux lions, et a couvert sa poitrine d'un poil épais, signe de force et de commandement. Dieu a voulu que la barbe se montrât chez l'homme en même temps que la prudence, et qu'elle devint blanche dans sa vieillesse, afin de répandre sur sa figure un air de gravité majestueuse... La barbe est plus ancienne qu'Eve; elle est la marque distinctive de l'homme dont elle indique la supériorité... C'est donc une véritable impiété et un crime contre nature de la détruire : c'est le comble de la bassesse et de la lâcheté. Toutes ces hideuses manières de s'embellir, dont le nom seul allume mon indignation, doivent être en horreur à de véritables chrétiens. Tous les cheveux de votre tête sont comptés, nous dit le Seigneur, mais ceux de votre barbe et de votre corps le sont aussi, et vous ne pouvez en arracher un seul sans aller manifestement contre cette volonté divine qui les a comptés. »

On pense bien que si, à l'époque qui nous occupe, le luxe de l'ameublement et de la toilette était poussé si loin à Alexandrie, celui de la table n'y était pas moindre. Clément énumère les viandes qui en faisaient les frais. C'étaient les murènes des mers de Sicile, les anguilles du Méandre, les chevreaux du Mélos, les poissons de Sciato, les coquillages de Pélore, les huîtres d'Abydos, les légumes de Lipare; quoi encore? les bettes d'Ascrée, les pétoncles de Métymne, les turbots d'Attique, les grives de Daphné et les figues

de Chélidoine; enfin les oiseaux du Phase, les faisans d'Égypte, les paons de Médie. Les vaisseaux, qui abordaient de toute part au port d'Alexandrie, y apportaient, de partout aussi, les aliments exotiques les plus recherchés. On y connaissait ce que nous appelons le pain de luxe, moins nutritif mais plus agréable que le pain ordinaire. Les vins, est-il besoin de le dire, ne manquaient point dans ces contrées que le soleil inonde de sa lumière. L'Egypte en produisait d'excellents; mais on leur en préférait d'autres venus à grands frais de Lesbos, de Crète, de Syracuse ou de quelque contrée de l'Italie. Et alors, dans ces festins où les convives, couronnés de fleurs, mangeaient au bruit des cymbales et des tambours, ou, dans les milieux plus délicats, au son plus doux des flûtes et des chalumeaux, très vite les conversations devenaient légères, la joie exubérante, le rire moqueur et éclatant, toute la tenue relâchée et lascive. Mais surtout l'impudence du gourmand s'y étalait à plaisir. Clément nous le montre, avant le repas, inquiet, avide, insatiable; au bruit des viandes qui sifflent et bouillonnent sur les fourneaux enflammés mêlant les cris d'une joie tumultueuse, s'agitant, se pressant à l'entour, homme vorace et omnivore, qui est tout bouche et tout mâchoire; puis, quand il est à table, suivant des yeux chaque plat avec une telle avidité qu'il semble que les domestiques portent en même temps sa gourmandise; se levant de son siège pour regarder les mets, les voir de plus près, aspirer le fumet qu'ils exhalent; y portant, ou plutôt y jetant incessamment une main rapace, non point pour s'en nourrir, mais s'en remplir et s'en accabler; se hâtant tellement de manger que ses joues s'enflent, la sueur en découle; il en perd la respiration : bref, engloutissant avec une précipitation si indécente qu'il semble que son estomac

soit un réservoir, où il fait pour longtemps un amas de provisions.

C'est le soir surtout qu'avaient lieu ces festins, qui se poursuivaient une partie de la nuit, et dont Clément censure le faste et dénonce le péril. Le reste de la journée était rempli, dans la classe mondaine que nous décrivons, dans la classe qui ne travaillait pas, par les visites, les promenades, le bain, le théâtre, les sacrifices si l'on était païen, la prière à l'église si l'on avait embrassé la foi chrétienne. Les bains fréquents étaient une nécessité dans ces pays chauds, et l'on sait que les anciens en faisaient un usage quotidien. Mais l'usage s'était tourné en abus par les raffinements que l'on y apportait, et par l'habitude que beaucoup avaient prise de se baigner plusieurs fois par jour. Dans leurs promenades, les riches matrones n'allaient point à pied. Portées dans leurs litières par leurs esclaves gaulois, on les voyait seulement en écarter les tentures pour saluer avec affectation les amies qu'elles rencontraient, et observer si elles-mêmes étaient l'objet de l'attention des passants. Puis, arrivées à la porte des temples, les païennes mettaient pied à terre; environnées de devins, de charlatans, de vieilles sorcières qui prédisaient l'avenir, elles faisaient offrir le sacrifice. Quant aux chrétiennes, c'est dans un vêtement plus modeste et toujours voilées, qu'elles se présentaient à l'église. Clément témoigne que la tenue des fidèles aux assemblées liturgiques était généralement excellente; mais il se plaint qu'elle semble l'effet d'une convention, et que ces chrétiens, que l'on a vus naguère si graves et si recueillis, redeviennent, en dehors du saint lieu, semblables à la multitude insensée qu'ils fréquentent :

« Tout à l'heure, dit-il, ils célébraient l'immortalité de l'âme; maintenant sans doute ils n'y croient plus, car ils

la méconnaissent et l'outragent. Mangeons et buvons, disent-ils, car nous mourrons demain. Non, ils ne mourront pas demain ; ils sont déjà morts à Dieu : ils ensevelissent leurs propres morts, c'est-à-dire qu'ils creusent eux-mêmes leur tombe dans les profondeurs de l'enfer. »

III

C'est en ces termes sévères que Clément condamnait les désordres de la vie mondaine qu'il voyait régner autour de lui, et dont j'ai tâché de donner, d'après le *Pédagogue*, un tableau en raccourci. A y regarder de près, il est évident que ce tableau ne représente pas, il s'en faut, la vie alexandrine dans son entier. Comme tous les moralistes, qui veulent mettre leurs auditeurs en garde contre les vices du temps, Clément n'a fait ressortir que ces vices : il n'a rien dit des vertus qui se pouvaient trouver dans le même milieu, et qu'il y avait certainement trouvées quelquefois. De plus, ces désordres, dans la forme du moins qu'ils affectent, sont ceux d'une certaine classe, de la classe opulente et oisive. Et enfin, il est évident que, si nous supprimons certains détails particuliers à l'Égypte, et en somme secondaires, les abus qu'il a signalés — et dont j'ai dû atténuer certains traits qui ne se peuvent produire qu'en grec — ces abus, dis-je, sont ceux que l'on rencontre partout où l'Evangile ne règne pas souverainement, et qui se rencontraient surtout dans toutes les grandes villes d'alors, à demi converties seulement au christianisme. Ce sont les mêmes que signalera plus tard saint Jean Chrysostome à Antioche et à Constantinople, les mêmes que flagellera saint Jérôme, que Salvien dénon-

cera comme la cause de la chute de l'empire, et l'objet des vengeances providentielles par l'invasion des barbares.

Aussi, ce qui est, en un sens, plus intéressant que la peinture de ce mal, si vive qu'elle soit, ce sont les remèdes que notre auteur propose pour le combattre. Ce sont les principes de conduite qu'il veut faire prévaloir, les règles de bienséance qu'il formule, les conseils même hygiéniques qu'il donne; car il y a de tout cela dans son livre. C'est au nom à la fois de la religion, de la philosophie, de la politesse et de la santé qu'il prétend imposer ses réformes, et il est assez piquant de constater qu'il devance, en plus d'un détail, nos théories les plus modernes et les moins contestées.

Remarquons, avant tout, que l'on aurait tort de voir en Clément un censeur aveugle et impitoyable de tout ce qui est élégance, luxe, confort et commodité de la vie. Bien qu'il s'élève contre le faste en général, et qu'il regarde l'excès de la civilisation comme la source de l'amollissement des caractères et de la corruption des mœurs, il n'est, en principe, opposé ni à l'art, ni à la recherche modérée d'un bien-être raisonnable. Chrétien par la foi, stoïcien par conviction philosophique, la note de sa morale est naturellement austère : mais d'ailleurs, intelligence ouverte à tout ce qui est vrai, âme grecque sensible à tout ce qui est beau, il sait comprendre, admirer, tolérer. Seul, le vice ne trouve pas grâce devant lui et attire toutes ses foudres. Mais, du reste, ses conseils sont ceux d'un sage; et il excelle, à l'occasion, ou à les assaisonner d'esprit, ou à les armer du trait qui les enfonce dans la mémoire.

Ainsi, Clément ne défendra pas, à ceux qui déjà en possèdent, de se servir de vases d'or et d'argent, de

coupes d'albâtre, de meubles précieux, de lits marquetés d'ivoire ; mais il recommandera de ne s'y point attacher avec une folle ardeur. Pour ceux qui n'en possèdent point, ils ne s'en procureront pas, car ces choses ne sont bonnes qu'à charmer et à séduire les yeux. Et d'ailleurs, une table aux pieds d'argent portera-t-elle sans indignation un pain grossier et à vil prix? Une lampe faite par un potier éclairera-t-elle moins que la lampe faite par un orfèvre? Pour moi, continue notre auteur, je dis que le sommeil qu'on prend sur le plus humble grabat n'est pas moins doux que sur un lit d'ivoire. Il est même souvent moins troublé, car — et je demande pardon de reproduire ce détail — les innombrables ciselures dont l'art du tourneur embellit ces lits luxueux servent souvent de retraite à des insectes nuisibles qui s'y cachent, et que la main n'y peut aller chercher pour les détruire.

Et de même que l'on écartera de sa couche le trop de somptuosité, on y évitera le trop de mollesse. Clément veut par-dessus tout que le corps conserve sa virilité, qu'on lui donne des habitudes d'austérité et de mâle énergie. Il bannit donc les oreillers, les couvertures épaisses, mais surtout les lits de plume, qu'il déclare nuisibles à la santé, parce que « la chaleur de cette plume qui s'élève comme une montagne de chaque côté du corps, arrête la digestion, brûle et corrompt les aliments ». Le lit sera ferme et uni, comme le gymnase naturel du sommeil, qui donne la force, la souplesse et l'agilité dont on a besoin pour les actions du lendemain. Par le même principe, Clément ne permet les bains que pour raison de santé et de propreté, jamais pour le seul plaisir ou même pour combattre l'excès de la chaleur. C'est que l'usage trop fréquent du bain relâche les forces, les dissout presque : les bains rident le corps et le

vieillissent avant le temps : ils le rongent et l'amollissent comme le feu amollit le fer.

Bien préférables à ces plaisirs sont les travaux manuels et les exercices du corps, qui tendent les muscles, entretiennent la santé, sont une source pure de légitimes profits. Cette apologie du travail manuel, en un temps où il était le lot réservé aux esclaves, est remarquable. Notre moraliste n'interdit pas aux femmes les travaux physiques, mais il les détourne des jeux de la lutte et de la course, « exercices violents qui ne leur conviennent point » ; il leur recommande plutôt « les ouvrages d'aiguille et de broderie, tous les soins divers que réclame d'elles le bien-être intérieur de la famille... les travaux de la boulangerie même, et la préparation des autres aliments, pourvu que leurs maris trouvent bon et convenable qu'elles s'y livrent ». Quant aux hommes, s'ils ne s'adonnent pas aux travaux des champs, « occupation tout à fait digne d'un homme libre », ils n'auront pas honte du moins de puiser l'eau et de fendre le bois dont ils ont besoin, « car il est toujours beau et honorable de se servir soi-même ». Puis, si cela est de leur âge, ils prendront part à ces exercices du gymnase et de l'arène, où les Grecs excellaient. Les jeunes gens s'exerceront à la lutte, au jeu du disque, de la balle et du ceste, surtout en plein air et à l'ardeur du soleil. Les hommes plus âgés se délasseront par la promenade en ville ou à la campagne. « La pêche aussi, à l'exemple de saint Pierre, si nos devoirs nous en laissent le temps, est une distraction permise. Mais la pêche véritablement sainte est celle que le Seigneur apprit à son disciple, et qui consiste à pêcher les hommes sur la terre comme les poissons dans l'eau. »

Pas plus qu'il n'interdit la richesse de l'ameublement, Clément n'interdit, pour la classe riche, un

certain luxe dans les habits. Il a cependant son idéal qu'il voudrait voir se réaliser. C'est que, pour lui, la vraie beauté — il le dit et le répète — ne résulte pas des artifices du costume et de la toilette : elle consiste « dans une juste proportion de tous les membres, et dans ces couleurs fraîches et pures, qui naissent d'une santé forte et habituelle... La tempérance produit la santé, la santé, à son tour, produit la beauté. » Puis donc que les vêtements ne doivent avoir d'autre but que de couvrir le corps, ils doivent être simples dans leur forme aussi bien que dans leur matière et dans leur couleur. Clément souhaiterait qu'ils fussent toujours de laine, et de couleur blanche, symbole de l'innocence et de la vérité. Que si, en faveur des femmes, on relâche quelque chose de cette sévérité, on écartera du moins ces étoffes peintes et multicolores, qui ne semblent faites que pour le plaisir des yeux. Ces couleurs d'ailleurs, remarque-t-il, par les mille préparations qu'elles exigent, détériorent la laine, et en affaiblissent le tissu. Pas d'étoffes d'or et de pourpre, pas de robes traînantes. En ville, les femmes porteront des souliers blancs; en voyage, des souliers huilés et relevés de clous. Pour les hommes, « il leur est honorable de ne point se servir de souliers qui sont une espèce d'entraves et de liens. C'est même un exercice très utile pour la santé et pour la souplesse des membres — Kneipp n'eût pas dit autrement — que d'aller pieds nus, quand on peut le faire sans s'incommoder » ; que si cela est impossible, il suffira d'une simple semelle maintenue par des courroies, pour empêcher qu'on ne se blesse.

Cette simplicité du costume entraînait naturellement une simplicité analogue dans la parure proprement dite. Aussi, est-ce à toutes les pages de son traité que notre moraliste s'élève contre le goût

immodéré des dorures, des pierreries, des bracelets et des colliers. « Si vous pensez que l'or vous pare et vous embellit, vous êtes inférieur à l'or. Si vous lui êtes inférieur, au lieu d'en être le maître, vous en êtes l'esclave. » Et encore : « La beauté ou la laideur est dans l'âme, il n'y a que l'homme vertueux qui soit beau. » Ainsi, les femmes ne perceront point leurs oreilles — ce qui est contraire à la nature — pour y suspendre des perles; elles se contenteront de rendre leurs cheveux plus dociles en les retenant dans les nœuds modestes d'un simple ruban; surtout elles se garderont bien de les faire teindre quand ils blanchiront, car cette blancheur est une cause de respect et un signe d'autorité. Elles n'useront des parfums qu'en petite quantité, et elles choisiront ceux dont l'odeur est la moins forte et la moins enivrante. Aux hommes une simple onction d'huile suffira, pour entretenir la moiteur de la peau et relâcher la tension des muscles. Ils porteront les cheveux courts, usage qui est non seulement la marque d'une vie sévère, mais encore très utile à la santé. En revanche, ils laisseront croître leur barbe, ou, s'ils la coupent, ce ne sera point entièrement et avec un rasoir, mais avec des ciseaux, et dans la mesure suffisante pour qu'elle ne soit point incommode. Clément ne permet aux hommes qu'un seul genre d'ornement, c'est un anneau qui leur serve à sceller et à enfermer plus sûrement les objets de quelque importance. Ils le porteront au petit doigt, afin qu'il n'embarrasse pas la main, et les images qu'ils y feront graver seront des symboles chrétiens, une colombe, un poisson, un vaisseau aux voiles déployées et rapides, une lyre ou une ancre, ou enfin un homme qui, pêchant au bord des mers, nous rappelle saint Pierre et Moïse.

Mais pour ces inventions de la vanité qui vont, non

plus à parer la personne, mais à en altérer les traits : pour le fard, les teintures, le maquillage, les mille artifices menteurs, destinés à renouveler chaque jour des appâts fugitifs, ce ne sont pas des proscriptions que notre moraliste fulmine contre eux, ce sont des anathèmes. Entre ces mondaines, dont la toilette semble l'unique affaire, et les personnes franchement vicieuses il ne met guère de différence, et il les déclare les unes et les autres tout uniment mortes à Dieu. La page où il s'en explique est si belle, et elle offre une telle saveur de terroir égyptien, que je demande l'autorisation de la citer en entier. Mieux que mes paroles, elle montrera ce qu'il y avait de richesse d'imagination et de forte éloquence dans Clément d'Alexandrie :

« Les femmes que le soin de leur beauté extérieure préoccupe seul, ne s'aperçoivent pas que, tandis qu'elles parent leur corps, leur âme demeure inculte, horrible et stérile. Tels sont les temples des Égyptiens : des bois sacrés, de longs portiques, des vestibules spacieux vous y conduisent; d'innombrables colonnes en supportent le dôme élevé; les murailles, revêtues de pierres précieuses et de riches peintures, jettent de toute part un éclat qui vous éblouit. Rien ne manque à cette magnificence. Partout de l'or, partout de l'argent, partout de l'ivoire. Vous vous étonnez justement que les Indes et l'Ethiopie aient pu, pour y suffire, produire assez de richesses. Cependant, le sanctuaire se cache encore à vos regards sous de longs voiles de pourpre brodés d'or et de pierreries. Si, tout plein de ce grand spectacle, vous en rêvez un plus grand encore, et que, vous approchant, vous demandiez à voir l'image du dieu pour qui un temple si magnifique a été construit; si alors, dis-je, un des sacrificateurs qui l'habitent, vieillard au visage grave et vénérable, vient, au chant des hymnes sacrés, soulever le voile du sanctuaire comme s'il allait vous montrer un dieu, un sentiment amer de mépris succède dans votre âme à votre admira-

tion trompée : ce dieu puissant que vous cherchiez, cette magnifique image que vous aviez hâte de voir, c'est un chat, c'est un crocodile, c'est un serpent, ou tout autre monstre semblable, indigne, je ne dirai pas d'habiter un temple, mais dont la seule demeure doit être l'obscurité des cavernes ou la fange d'un marais impur. Ce dieu des Egyptiens est un monstre qui se roule sur des tapis de pourpre. N'est-ce point là l'image de ces femmes qui, toutes couvertes d'or, ne se lassant point d'abattre et de relever l'édifice de leur chevelure, les joues étincelantes de fard, les sourcils imprégnés de fausses couleurs, emploient, pour embellir leur corps et séduire les regards, le même art impur et menteur que les Égyptiens mettent en usage pour attirer des adorateurs au monstre qu'ils appellent leur dieu? Si vous soulevez, en effet, le voile de ce nouveau temple; si vos yeux percent ces habits de pourpre, ces bijoux, ce fard, ces teintures dont elles sont couvertes et tout imprégnées; si vous pénétrez avidement jusqu'à leur âme, dans l'espoir d'y trouver une véritable beauté qui réponde à tant d'ornements, ce que vous trouverez, je le sais, vous repoussera et vous fera horreur. Ce temple magnifique est impur : l'image de Dieu ne l'habite plus. Vous l'y chercheriez vainement : un esprit d'orgueil et de luxure en a pris la place, semblable à la bête impure et magnifiquement parée que l'Egypte place sur ses autels. »

J'ai déjà dit, d'après Clément, ce qu'étaient les repas dans les hautes classes alexandrines. Le repas est un des sujets sur lesquels il s'est le plus étendu, car il y rapporte et la conversation et tout ce qui regarde les relations sociales. « Mangez pour vivre, nous prêche le Pédagogue, un plaisir brutal n'est point votre but; soutenez votre corps puisqu'il le faut; mais n'oubliez pas que vous êtes nés pour être immortels et incorruptibles. » Et conséquemment, on doit faire un choix éclairé entre les aliments qui sont à notre usage. Les plus simples sont les plus

convenables à un chrétien, et, avant tout, ceux dont on peut user sans feu, parce qu'ils sont toujours prêts : tels les oignons, les olives, diverses sortes de légumes, le lait, le fromage, le miel, les fruits. Mais, comme les extrêmes sont dangereux et que la vertu réside dans un juste milieu, on pourra, s'il est nécessaire, user de quelque viande rôtie ou bouillie. La boisson naturelle à l'homme, la plus sobre et celle qui apaise le mieux la soif, c'est l'eau. Elle convient particulièrement aux jeunes gens, chez qui les flammes de l'âge réclament plutôt un rafraîchissement. Encore n'en boiront-ils que peu, de peur qu'elle n'affaiblisse les sucs nutritifs de l'aliment. « Beaucoup d'eau nuit à la digestion, un peu la favorise. » Est-ce donc que Clément bannit absolument le vin des tables chrétiennes? Non : et il a pour l'y maintenir une raison excellente : c'est que « la sainte vigne a produit la grappe prophétique, c'est-à-dire le Verbe, dont le sang mêlé avec l'eau est le signe de ceux qui, de l'erreur, sont entrés dans le repos ». Le mélange du Verbe et du vin s'appelle Eucharistie, et donc le vin est l'ouvrage de Dieu, créé dès le commencement pour réjouir l'âme et le cœur. Mais notre moraliste en réserve presque exclusivement l'usage aux vieillards, dont le vin réveille la vigueur ralentie, et qui n'ont plus guère à craindre les naufrages de l'ivresse. Les autres mêleront « à ce qui est nécessaire un peu de ce qui est utile, c'est-à-dire un peu de vin à beaucoup d'eau », et Clément n'est pas embarrassé pour justifier cette prescription.

Puis il donne à son disciple toute une série de directions minutieuses, sur la façon dont celui-ci devra se tenir à table, manger, boire, causer, rire, se délasser. On dirait d'un traité de politesse et de savoir-vivre à l'usage des écoliers, et, de fait, il est, dans

les séminaires, tel livre qui a largement puisé dans notre auteur ses conseils et ses autorités. Une fois entré dans la salle du festin, le disciple restera immobile, silencieux et attentif : s'il est assis, il ne changera point ses pieds de place, il ne posera point les jambes l'une sur l'autre, il n'appuiera point son menton dans sa main, indécence que l'on ne pardonne pas même à des enfants; il ne montrera ni empressement ni hardiesse; la modestie et l'honnêteté consistent à choisir ce qu'il y a de moins recherché dans les mets et les boissons; il ne mangera point avec une avidité qui altère les traits du visage; il ne se tournera point de côté et d'autre; il ne parlera point ayant la bouche pleine, ni ne boira et ne mangera en même temps; il boira lentement, ce qui est à la fois hygiénique et de bonne éducation. Je passe de ces conseils, et des plus réalistes. Décidément, le livre est bien intitulé le *Pédagogue*, car nous nous croirions à l'école d'un de ces anciens magisters à qui les idées de pacifisme et de coéducation n'avaient point fait encore dédaigner les éléments du savoir-vivre.

Clément ne veut pas dans les festins de musique amollissante, ni des danses plus dangereuses encore. Il ne veut pas non plus que les convives se couronnent de fleurs, et se donnent, avec des rhumes de cerveau, l'apparence de gens qui fêtent encore les idoles. Ce qu'il désire surtout, comme condiment au festin, c'est une conversation aisée, facile, qui réjouisse les convives, et leur soit un repos de leurs occupations plus sérieuses. Le vieillard parlera d'abord : c'est le droit de son âge : il le fera sans embarras et avec sagesse. Le jeune homme parlera aussi : on le lui permet; mais il attendra d'être interrogé. Que s'il est silencieux par trop de modestie, les vieillards lui adresseront quelque douce plaisan-

terie, qui l'encourage en paraissant le blâmer, par exemple celle-ci : « Mon fils, ne cesse pas de parler. » Il ne parlera d'ailleurs ni trop haut ni trop bas, ni trop ni trop peu. Les grands parleurs sont un fléau dont la fin est funeste. « Tout est usé dans un mauvais plaisant, il n'y a d'entier que la langue qui subsiste pour faire le mal. »

IV

Tels sont quelques-uns des conseils que donne Clément d'Alexandrie pour contrebalancer, dans la mesure du possible, les entraînements de la vie mondaine qu'il voyait régner autour de lui. Plusieurs de ces conseils paraîtront minutieux ; et il eût été facile, en effet, de découvrir dans ses œuvres des vues plus hautes, des théories plus vastes de la morale évangélique ; mais il m'a semblé que ces prescriptions plus détaillées avaient leur intérêt, et que, par leur caractère tout positif, elles montraient mieux combien ce spéculatif vivait, en somme, de la vie réelle, et avec quelle force il avait su rattacher, aux principes les plus généraux de l'éthique chrétienne, les règles de conduite les plus humbles de la vie sociale. Non, ce grand homme n'a pas cru indigne de son génie de s'adapter ainsi à la faiblesse de son disciple ; il n'a pas cru déroger en s'appliquant à lui inculquer les premiers éléments de la correction morale et de la civilité. Bien plus, il n'a pas regardé cette œuvre comme indigne de Jésus-Christ : car, on l'a deviné, ce pédagogue, dont Clément inscrit le nom en tête de son livre, c'est le Verbe fait chair. Ecoutez-le s'en expliquer : « Quel est notre pédagogue ? Son nom est Jésus. Car lui-même se donne souvent le nom de

Pasteur... métaphore prise des bergers qui conduisent les troupeaux. Celui qui conduit les enfants doit être regardé comme un pédagogue : c'est un pasteur qui gouverne les enfants. Le Verbe est donc à bon droit appelé Pédagogue, puisqu'il nous conduit au salut, nous qui sommes ses enfants. C'est évidemment de lui-même qu'il parle, lorsqu'il prête ces paroles au prophète Osée : *Je suis votre instituteur.* » Ainsi, le vrai pédagogue dont notre moraliste, dans ses censures comme dans ses instructions, a prétendu n'être que l'organe, c'est Jésus-Christ. Et c'est pourquoi, parvenu à la fin de son ouvrage, se rappelant qu'il aurait en vain instruit son disciple si la grâce ne fécondait son enseignement, Clément, avant de déposer le stylet, se tourne vers celui dont il n'a voulu que traduire les volontés, vers le divin pédagogue qui n'éclaire pas seulement, mais qui donne la force d'agir, et il lui adresse cette prière que nous répétons à notre tour, et qui terminera ces lignes :

« Sois propice à tes enfants, ô Maître divin, père, conducteur d'Israël, fils et père, unique Dieu, Seigneur. Accorde-nous, à nous qui suivons tes lois, de t'aimer et de te ressembler, de mériter tes bontés et de ne point attirer les rigueurs de ta justice. Accorde-nous, en attendant, de vivre paisibles sous les ailes du Saint-Esprit, nous nourrissant de ton ineffable sagesse, célébrant tes louanges jusqu'à la perfection du dernier jour, te rendant de continuelles actions de grâces, adorant le Père, le Fils et le Saint-Esprit ; Dieu unique, qui seul est tout, en qui tout et par qui tout existe, dont nous sommes membres nous-mêmes, Maître éternel de la gloire et des siècles, souverainement bon, souverainement sage, souverainement juste, à qui grâces soient rendues maintenant et dans les siècles des siècles. Amen. »

CHAPITRE VI

TERTULLIEN MORALISTE [1].

Tertullien n'a pas été seulement un excellent apologiste de la foi chrétienne contre les païens et les juifs; un polémiste redoutable et un docteur éminent de la foi contre les hérétiques de son temps : il a voulu être aussi, et il a été en effet un maître de la morale chrétienne, un guide de conscience pour les fidèles qui l'entouraient. Sur les trente et un écrits que nous possédons de lui, la moitié environ s'occupent de divers points de la discipline ecclésiastique ou précisent les règles de conduite qui s'imposent au croyant dans des circonstances déterminées. Et il est donc juste que nous nous arrêtions spécialement à cette partie de son œuvre, que nous tâchions de connaître et d'apprécier Tertullien moraliste. C'est à quoi nous allons ici nous appliquer.

I

Notre auteur a été amené à s'occuper de morale par sa polémique même contre les hérésies, car celles-ci, en altérant la foi, altéraient trop souvent la règle

1. Conférence donnée aux Facultés catholiques de Lyon, en 1920.

des mœurs. Il y a été amené encore par sa qualité et ses fonctions de prêtre. Entre les fonctions du prêtre, une des principales est d'inculquer aux fidèles la pratique de la vertu et la fuite du vice ; de s'élever contre les infractions à la loi divine ; de signaler les désordres qui menacent de corrompre la communauté. Cette fonction de redressement, Tertullien était, par son tempérament même, tout disposé à la remplir ; et, de fait, il semble bien que plusieurs de ses traités de morale, *Sur la prière,* par exemple, *Sur la pénitence, Sur la toilette des femmes,* aient été d'abord de simples homélies prêchées à l'église, et dont il a fait ensuite des livres. Mais, en dehors de cela, le talent de Tertullien lui avait valu une notoriété qui dépassait de beaucoup le cercle de son entourage immédiat. Certains chrétiens le considéraient un peu comme un oracle, et lui demandaient volontiers de leur fournir une ligne de conduite dans les circonstances embarrassantes. Nouvelle occasion pour notre auteur d'entrer dans les détails pratiques de la morale chrétienne, et d'en traiter par écrit. Et c'est ainsi que nous avons eu par exemple l'opuscule *De la fuite dans la persécution,* qui n'est, en somme, que la solution d'un cas de conscience posé à Tertullien montaniste par un catholique scrupuleux.

Tertullien a donc été un moraliste ; et l'on peut retrouver dans ses œuvres sinon une morale complète, du moins les principes généraux qui la dominent, et les applications qu'il en faut faire aux actes ordinaires de la vie. Que contient sa morale et quelles obligations plus importantes a-t-il imposées à la conscience des fidèles ? Quel en est le caractère général, et quelles qualités — et quels défauts — notre auteur a-t-il portés dans cette partie de son enseignement ? Tertullien moraliste est-il toujours un auteur sûr, exact ;

et, s'il ne l'est pas, pourquoi ne l'est-il pas? Y a-t-il un triage à faire dans son œuvre à ce point de vue? Autant de questions auxquelles je voudrais répondre brièvement ici, en appuyant ces réponses, comme je le fais d'ordinaire, par quelques citations qui les puissent illustrer.

II

Ce qui frappe d'abord dans la morale de Tertullien, c'est l'idéal très élevé qu'il se fait de la vie chrétienne. Il est probable que l'attrait des vertus qu'il voyait pratiquer dans le christianisme, et plus particulièrement la considération du courage des martyrs, avait été le principal facteur de sa conversion. Cette conversion avait été chez lui l'œuvre d'un cœur sollicité au bien plus que de l'intelligence pure. En tout cas, elle avait été complète : Tertullien n'était pas homme à faire les choses à demi. Et il s'était donc intimement pénétré de cette doctrine de saint Paul, que le chrétien est un membre du corps dont Jésus-Christ est le chef; qu'il est, en conséquence, comme une portion de Jésus-Christ; que Jésus-Christ vit en lui, comme lui vit dans le Christ, et qu'en souillant son corps ou son âme par le vice et le péché, en s'abaissant à des compromis, il ravale, il prostitue, en sa personne, Jésus-Christ lui-même. Dans son traité *De la fuite dans la persécution*, Tertullien s'indigne contre les chrétiens qui ont eu la pensée de détourner d'eux les poursuites des païens en payant une somme d'argent. Sa décision, nous le dirons, est trop sévère, mais la raison dont il l'appuie est bien remarquable :

« Racheter à prix d'argent celui que le Christ a racheté de son sang, quelle indignité vis-à-vis de Dieu et de ses

desseins!... Il vaut mieux fuir que de s'avilir, en ne s'estimant pas autant que le Seigneur nous a estimés. Eh quoi! le Seigneur a racheté l'homme des anges et des puissances maîtresses de ce monde, des esprits du mal, des ténèbres du siècle présent, du jugement éternel, de la mort sans fin. Et toi, tu traites pour cet homme avec un délateur, avec un soldat, avec un juge prévaricateur, entre la tunique et le sein, comme on dit, en cachette, pour celui que le Christ a racheté, bien plus qu'il a affranchi à la face du monde entier... Pourquoi donc, en achetant un homme en qui est le Christ, acheter le Christ d'un homme? C'est ce qu'essaya de faire Simon, lorsqu'il offrit aux apôtres de l'argent, pour qu'ils lui vendissent l'Esprit du Christ. Il entendra donc, lui aussi, cette réponse, celui qui, en se rachetant, achète l'Esprit du Christ : *Que ton argent périsse avec toi, puisque tu as cru que le don de Dieu peut s'acquérir à prix d'argent...* Rachetés par le sang, délivrés par le sang, nous ne devons aucune contribution pour notre tête, car notre tête, c'est le Christ. Il ne convient pas que le Christ soit estimé à prix d'argent. Comment pourraient se consommer les martyres à la gloire du Seigneur, si nous pouvions acquérir, par un impôt, l'autorisation d'être chrétiens? Marchander sa foi c'est aller contre la volonté de Dieu » (*De fuga in persec.*, XII).

Ce qui frappe encore dans la morale de Tertullien, c'est son austérité. Nul plus que lui n'a pris au sérieux la vie chrétienne, n'a présenté l'accomplissement des devoirs qu'elle impose comme notre grande affaire ici-bas, comme l'obligation à laquelle tout doit être sacrifié. Voilà pourquoi il ne veut pas que l'on baptise les enfants en bas âge : ces enfants ne comprennent pas ce qu'ils font, ni l'importance des engagements qu'ils contractent. Voilà pourquoi même il conseille de différer, après leur mariage, le baptême des adultes, afin qu'ils trouvent, dans leurs nouveaux liens, une garantie contre les retours de la sensualité. Le baptême était à ses yeux le sceau de la consécra-

tion du chrétien à Dieu, sceau qui ne devait jamais être brisé; le principe d'une vie nouvelle que l'on ne devait plus perdre : et aussi conjurait-il les catéchumènes de s'y préparer « par des prières fréquentes, par des jeûnes, par des génuflexions, par des veilles », en un mot par une pénitence rigoureuse. « Si l'on comprenait bien, disait-il, quel est le fardeau du baptême, on craindrait plus de le recevoir que de le différer » (*De bapt.*, XVIII). « Les catéchumènes doivent désirer le baptême, mais non le précipiter. Qui le désire l'honore, qui le précipite n'est qu'un orgueilleux » (*De paenit.*, VI).

La vie chrétienne exige donc des sacrifices continuels, Tertullien, loin de le dissimuler, aime à le faire ressortir. Mais il ne s'en trouble pas :

« Ne nous sommes-nous pas enrôlés dans la milice du Dieu vivant, le jour où nous avons répondu aux paroles du sacrement? Quel soldat s'attendit jamais à trouver, sous les armes, de quoi contenter sa délicatesse? Ce n'est point d'un lit de repos qu'il s'élance au combat, mais d'une tente étroite, où la dureté de la terre, l'inclémence des éléments et une nourriture grossière l'ont préparé à la fatigue... Par conséquent, quelque dures que soient nos épreuves, regardons-les comme un exercice où se retrempent les forces de l'âme et du corps... La vertu s'édifie par la souffrance; elle se perd par la mollesse : *Virtus duritia extruitur, mollitia vero destruitur* » (*Ad martyres*, III).

Notre auteur sait bien que la nécessité de renoncer aux voluptés du siècle, plus encore peut-être que la crainte du martyre, éloigne du christianisme bon nombre de païens (*De spect.*, II). Mais c'est précisément par cette privation des jouissances mondaines, par le renoncement aux plaisirs de cette vie que le christianisme se distingue du paganisme et s'oppose à lui, que l'Evangile condamne le siècle.

« Que les convives de Satan s'engraissent de ces aliments. Le lieu, le temps, le patron qui les convie, tout est à eux. Pour nous l'heure de nos banquets et de nos noces n'est pas encore venue. Nous ne pouvons nous asseoir à la table des gentils, parce que les gentils ne peuvent s'asseoir à la nôtre. Chaque chose arrive à son tour. Ils sont maintenant dans la joie; nous, nous sommes dans la tristesse. Le monde, est-il dit, se réjouira, et vous, vous pleurerez. Pleurons donc pendant que les idolâtres se réjouissent, afin que nous puissions nous réjouir à l'heure où commenceront leurs gémissements... Tu es bien délicat, chrétien, si, en ce monde, tu convoites le plaisir : je me trompe, tu es par trop insensé, si tu prends cela pour le plaisir... Réponds-moi, ne pouvons-nous vivre sans plaisir, nous qui devons mourir avec joie? Car quel est notre désir, sinon celui de l'Apôtre, de sortir de ce monde et d'être reçu auprès du Seigneur? Là est notre plaisir où nous portent nos vœux » (*De spect.*, XXVIII).

III

Cette disposition de Tertullien à présenter le côté austère de la loi chrétienne était, sans doute, un résultat de son tempérament. Ce « dur africain », comme le nomme Bossuet, se plaisait aux luttes morales qui réclament de l'effort, et sont génératrices d'héroïsme. Il avait du reste un trop profond sentiment de notre déchéance originelle pour ne pas comprendre la nécessité, pour nous guérir, de remèdes énergiques et douloureux. Mais cette disposition se trouvait d'ailleurs fortifiée chez lui par deux circonstances dont la dernière, malheureusement, devait transformer son austérité en une sorte de fanatisme; je veux dire le péril constamment présent de la persécution et le montanisme.

Le péril constamment présent de la persécution, la

perspective toujours présente du martyre : comment le langage de Tertullien moraliste n'en eût-il pas traduit l'impression? Quand on écrit à une Philothée, qui vit à la cour, dont ni la vie ni la fortune ne sont menacées, qui doit se garder plutôt contre l'affadissement spirituel qu'entraîne l'excès même du bien-être, il est loisible d'insister surtout sur la pratique quotidienne des petites vertus. Pour être dévote, Philothée n'a pas à engager sa tête. Au temps de Tertullien, on l'engageait en étant seulement chrétien. Pendant plus de trente ans, depuis l'an 180, avec des trêves plus ou moins longues, la persécution sévit en Afrique, et fit des martyrs. Le plus ancien écrit de notre auteur que nous possédions, la lettre *Ad martyres,* est précisément une exhortation qu'il adressa, en 197, aux confesseurs qui remplissaient les prisons de Carthage. C'est en 203 que périrent les saintes Perpétue et Félicité et leurs compagnons. Dans le *Scorpiaque,* puis dans l'invective *A Scapula,* Tertullien a peint en traits de feu les atrocités commises par ce triste proconsul de 211 à 213; et nous ne nous expliquons pas comment Tertullien lui-même, avec la notoriété de sa personne et l'audace provocante de ses attaques, a pu échapper à la mort. Le péril était donc grand; il était de tous les jours, et à chaque instant le chrétien risquait d'être mis en demeure de choisir entre sa foi et sa vie. On comprend dès lors que le moraliste ait présenté la vie chrétienne sous le jour d'une préparation continuelle à la mort, comme une lutte qui réclamait avant tout de l'énergie et de la force, le mépris des voluptés et le courage de souffrir. Quel motif de fuir la mollesse et de s'exercer aux mâles vertus que cette menace ininterrompue des supplices! Tertullien n'a garde de le négliger. A la fin de son traité *Sur le jeûne* (XVII), il lance à ses adver-

saires cette dernière ironie : « Pourquoi donc ne prêchez-vous pas constamment : *Mangeons et buvons, car nous mourrons demain;* de même que nous, nous n'hésitons pas à répéter hardiment : Jeûnons, frères et sœurs, de peur que nous ne mourions demain... Au reste les ours et les lions ont sans doute plus besoin que Dieu de chrétiens bien engraissés; ou, pour mieux dire, le chrétien devrait s'exercer à la maigreur contre les bêtes elles-mêmes. » L'ouvrage *Sur la toilette des femmes* s'achève sur des considérations analogues. Après avoir fait valoir contre les coquettes la raison et la foi, l'auteur en vient à l'argument suprême.

« La pudeur chrétienne, peu contente d'une modestie intérieure, veut paraître au dehors ce qu'elle est. Telle doit être sa plénitude qu'elle déborde de l'âme aux vêtements, jaillisse du fond à la surface et, sentinelle attentive, veille, dans les retranchements de la conscience, sur chacun des avant-postes, afin de se conserver pure et inviolable. Il faut donc renoncer à ces délicatesses amollissantes qui énervent la mâle vertu de la foi. Je doute fort que des mains accoutumées à de riches bracelets résistent au poids des chaînes, que des pieds ornés de brillantes bandelettes supportent patiemment des entraves de fer, et que cette tête cachée sous les émeraudes et les diamants livre passage au tranchant du glaive... Préparons-nous à toutes les violences, ne gardant rien que nous craignions de perdre. Tous les biens de ce monde sont autant de liens qui enchaînent notre espérance... Aujourd'hui encore, cet or est condamné à brûler. D'ailleurs tous les temps, et surtout les nôtres, sont de fer et non d'or pour les chrétiens (*Ceterum tempora christianis semper, et nunc vel maxime, non auro sed ferro transiguntur*). Regardez! Voilà que la robe du martyre se prépare pour nous; les anges nous la présentent déjà du haut des cieux. Montrez-vous donc parées, mais des ornements des prophètes ainsi que des apôtres. Demandez à la simplicité votre blancheur, à la chasteté votre rougeur, à la modestie le fard de vos yeux; mettez le silence sur vos lèvres; suspendez à vos oreilles

les paroles du Seigneur; attachez à votre cou le joug de Jésus-Christ... Que la probité devienne votre soie, la sainteté votre lin, la pudeur votre pourpre : avec ces joyaux et ces parures vous serez aimées de Dieu » (*De cultu femin.*, II, 13).

La pensée de la persécution toujours menaçante a donc déteint sur l'enseignement moral de Tertullien. Les chrétiens étant, suivant son expression, « une race d'hommes toujours prêts à mourir », ou, comme a traduit Bossuet, « un genre d'hommes destiné à la mort » (*expeditum mori genus*), leur premier soin doit être de mépriser la vie et ses douceurs, de considérer la terre et ses agréments comme choses essentiellement transitoires et dangereuses, de n'avoir d'espérance qu'au ciel, et de bander, pour la lutte, tous les ressorts de leur être. Cette considération toutefois, si elle donnait à la morale de notre auteur un caractère grave et austère, n'allait pas forcément à en altérer la justesse. Il en est autrement du schisme montaniste auquel il se laissa gagner, et qui entraîna cette austérité jusqu'à l'erreur.

Il n'entre pas dans notre sujet de raconter les origines et d'exposer en détail les prétentions du montanisme. Ceux qui voudraient approfondir ce sujet le trouveront complètement traité dans la belle étude de M. de Labriolle sur *La Crise montaniste*. Disons seulement que le montanisme, originaire de Phrygie vers l'an 172, et ainsi nommé de son fondateur, un certain Montan, du bourg d'Ardabau, se présentait surtout comme une réforme morale qui épurait l'Evangile même, et rendait plus étroite la discipline établie par Jésus-Christ et les apôtres. L'Esprit-Saint, auteur de cette réforme, et qui s'était répandu sur Montan et ses acolytes, ne voulait rien changer ni ajouter au symbole, à la règle de foi : celle-ci était

immuable. Mais il supprimait certaines indulgences admises jusqu'ici dans l'Eglise et que le Nouveau Testament autorisait. Les secondes noces notamment seraient absolument interdites; certains péchés plus graves, l'homicide, l'adultère, l'apostasie ne seraient jamais pardonnés; de nouvelles fêtes, des jeûnes plus fréquents et plus rigoureux seraient introduits. Mais surtout et par-dessus tout, les chrétiens se tiendraient prêts, par un détachement universel, à comparaître devant le juge suprême, la fin du monde étant imminente, et le Christ allant bientôt descendre pour régner, pendant mille ans, sur le peuple des justes. Il est aisé de comprendre le trouble que cette dernière croyance en particulier était de nature à jeter dans les esprits, et les bouleversements de tout genre qu'elle devait occasionner. Comme la légende a dit qu'il était arrivé en l'an mil, le montanisme, s'il s'était généralisé ou s'il ne s'était assagi, aurait entraîné l'arrêt de toute activité sociale.

En Asie mineure, le montanisme fut contenu; à Rome et en Gaule, il finit par être condamné; en Afrique il s'étendit peu, mais il séduisit Tertullien. Ce mâle génie était acquis d'avance à tout ce qui paraissait réclamer une vertu plus forte. C'est à partir de 207 que nous constatons, dans ses écrits, des traces sensibles de l'erreur. L'auteur resta cependant six ans encore dans la vraie Eglise : il ne rompit définitivement avec elle qu'en 213. Les quatre traités de morale qui suivirent cette date, *De la fuite dans la persécution, De la monogamie, Du jeûne, De la pudeur,* sont franchement hétérodoxes, et battent en brèche les usages et les enseignements catholiques. Tertullien n'a pas assez de mépris et d'injures pour ceux qu'il appelle les *psychiques,* qui ne croient pas, comme lui, aux nouvelles révélations du Paraclet.

Que le montanisme ait assombri l'enseignement de Tertullien et que, de sa morale austère, il ait fait parfois une morale impitoyable, c'est ce qui n'a pas besoin d'être démontré, puisque l'auteur avait adopté les erreurs de la secte. Mais, en dehors de ces erreurs précises, qui ne voit qu'un pareil illuminisme, en l'éloignant de la douceur évangélique et en le jetant dans les terreurs de la fin du monde, ne pouvait que tarir en lui la source de toute onction et lui inspirer pour tout ce qui est joie naturelle et d'ailleurs légitime, art, civilisation, progrès humain, développement social, la plus profonde indifférence? Veut-on que nous en donnions une preuve? Je prends un exemple capital : celui des enfants dans la famille. La morale chrétienne, prolongeant sous ce rapport la morale juive, regarde comme une bénédiction de Dieu les naissances nombreuses; elle entoure l'enfant d'affection et de respect comme une âme que Jésus-Christ a rachetée, dans laquelle il habite ou habitera par le baptême; elle met au front du père et de la mère une auréole de majesté et d'autorité, empruntée à la paternité de Dieu même. Tout cela est grand, tout cela est vrai et en même temps infiniment doux. Tertullien, lui, n'aime pas les enfants. Bien qu'il eût été marié avant son sacerdoce, il est probable qu'il n'avait jamais été père, car on ne s'expliquerait pas autrement ses sentiments à cet égard. Les enfants lui paraissent un obstacle au salut : le chrétien a assez à faire pour lui-même sans s'occuper des autres. Dans la persécution, ils deviennent un embarras qui trouble la fermeté du confesseur. Et puis, est-ce que le vrai chrétien, qui souhaite de sortir de ce monde, doit désirer laisser des héritiers dans ce monde? Le monde est mauvais ; il est d'ailleurs près de finir, et nous devons plutôt en hâter la ruine pour qu'arrive le règne de Dieu. Alors,

à quoi bon une postérité? Tout cela est dit en termes amers et parfois d'une singulière violence :

« Quelques-uns, disent-ils, n'entrent dans le mariage que par le désir de revivre dans une postérité, plaisir quelquefois si amer. Cette raison n'existe pas pour nous. A quoi bon soupirer après des enfants, puisque, si nous en avons, nous souhaitons de les voir enlevés à ce siècle impie, à cause des tempêtes qui les menacent, impatients nous-mêmes d'être délivrés de ce monde prévaricateur et d'être reçus dans le royaume de Dieu... Une postérité, vraiment, est chose nécessaire au serviteur de Dieu! Sans doute, nous sommes déjà trop certains de notre salut, pour consacrer encore nos loisirs à nos enfants » (*Ad uxorem*, I, 5). « En vérité n'est-ce pas? le chrétien sera bien plus dégagé de toute entrave dans la persécution, bien plus héroïque dans le martyre, bien plus prêt à répondre dans les interrogatoires, bien plus modéré dans ses acquisitions; enfin il mourra bien plus tranquillement, s'il vient à laisser des enfants qui lui rendent les derniers devoirs! Ne semble-t-il pas que les chrétiens agissent ainsi dans l'intérêt de la république, de peur que les cités se dépeuplent... de peur que les lois, le barreau et le commerce ne languissent, de peur que les temples ne soient abandonnés; de peur qu'il ne reste plus personne pour crier : Les Chrétiens aux lions! Voilà sans doute les clameurs que veulent entendre ceux qui désirent des enfants » (*Exhort. castit.*, XII).

Ces quelques observations nous permettent déjà de reconnaître quel est le caractère général de la morale de Tertullien. C'est une morale qui maintient à la loi toute sa valeur impérative, qui n'admet pas aisément d'exemption et de dispense, sérieuse jusqu'à paraître sombre, sévère jusqu'à la dureté, et tellement jalouse de mâter la nature qu'elle en méconnaît parfois les plus légitimes aspirations. On pourrait la comparer justement à la morale janséniste, si pure et si compassée, si désolante et si haute. Toutes deux ont oublié que

nous vivons sous la Loi de grâce ; mais, dans le jansénisme, le défaut est à la base même du système ; chez Tertullien il est plutôt la conséquence d'un rigorisme inhérent à son esprit ; et dans ce dernier cas, il est moins grave.

IV

Entrons maintenant dans quelques détails et, en parcourant les écrits de notre auteur, relevons les points de morale qui ont le plus attiré son attention, ou sur lesquels il s'est prononcé avec plus d'étendue.

Si nous considérons la morale individuelle, trois vertus surtout ont fourni à Tertullien l'objet de traités spéciaux : la patience, la modestie, la pénitence.

Après ce que nous avons dit, on ne sera pas surpris que Tertullien nous présente la *patience* comme la vertu fondamentale du chrétien. Car, ce qu'il entend par ce mot est quelque chose de plus général que ce que signifie notre mot français *patience*. *Patientia* vient de *pati* qui veut dire *souffrir;* et la vertu de patience n'est donc autre chose en définitive que la disposition où doit être un chrétien de tout souffrir et de tout endurer pour Dieu. L'auteur avoue qu'il n'en traitera qu'en rougissant, car il est lui-même le plus impatient des hommes, en quoi il faut convenir qu'il se connaissait bien : il en parle toutefois avec beaucoup d'éloquence. Rien n'est plus beau que le tableau qu'il trace de la patience du Christ qui « a voulu dans sa mort savourer la volupté de souffrir » (*saginari voluptate patientiae discessurus volebat*), et de la patience de Dieu dont il semble que ce soit le propre de supporter les offenses de sa créature.

Je détache seulement du traité cette page sur la ré-

signation que nous devons pratiquer à la mort de nos proches :

« Cette espèce d'impatience qui, dans la perte de nos proches, semblerait légitimée par la douleur et l'affection, n'a pas même d'excuse. Nous devons alors avoir sous les yeux la déclaration de l'Apôtre : « Ne vous attristez pas du sommeil de qui que ce soit, à la manière des nations qui n'ont point d'espérance. » Et il avait raison ; car, en croyant à la résurrection de Jésus-Christ, nous croyons aussi à la nôtre, puisqu'il est mort et ressuscité pour nous. Puisque la résurrection des morts est certaine, la douleur qui s'afflige de la mort est chose inutile, inutile aussi l'impatience de la douleur. Pourquoi, en effet, t'affliger, si tu crois qu'il n'a pas cessé d'être ? Pourquoi supporter impatiemment une absence momentanée que suivra un infaillible retour ? Ce que tu appelles mort n'est qu'un voyage. Il ne faut pas pleurer celui qui n'a fait que te devancer. Des regrets, à la bonne heure : ces regrets même, il faut les tempérer par la patience. Pourquoi, en effet, t'affliger immodérément du départ de celui que bientôt tu iras rejoindre ? D'ailleurs, l'impatience, dans ces rencontres, est un mauvais présage pour nos espérances et une prévarication contre la foi : nous outrageons Jésus-Christ, lorsque nous plaignons comme si dignes de pitié ceux qu'il a appelés auprès de lui. « Je souhaite, dit l'Apôtre, de recouvrer ma liberté et d'être avec le Christ. » Leçon admirable qui ne nous apprend que mieux quel doit être le vœu des chrétiens ! Si nous voyons avec tant de douleur que les autres soient mis déjà en possession de leur vœu, nous ne voulons donc pas que le nôtre soit accompli ? » (*De pat.*, IX).

La modestie est la gardienne de la chasteté ; et nous soupçonnerions assez, quand bien même on ne nous l'aurait pas dit, que cette dernière vertu était peu respectée des païens, sous le ciel de feu de Carthage. Cette circonstance créait, pour les chrétiens, un péril spécial. Tertullien l'a souvent dénoncé ; mais il l'a combattu dans deux traités exprès, celui *De la toilette des femmes* et celui *Du voile des vierges*. L'écrit *De*

la toilette des femmes est le plus ancien exemple que nous fournisse la littérature chrétienne de cette satire des futilités et des extravagances de la mode, que les moralistes chrétiens ont si souvent — et d'ailleurs si inutilement — renouvelée. L'auteur y passe en revue tous les artifices de la coquetterie et, tantôt moqueur, tantôt indigné, traduit au tribunal du bon sens et de la foi tous ces procédés inventés pour corriger — ou pour enlaidir — l'œuvre du Créateur : les bijoux, les pierreries, les étoffes voyantes, le noir et le rouge, toutes les espèces de teinture et de poudre, toutes les variétés de coiffures. Tertullien n'est pas galant : il est, remarque P. Monceaux, le premier des grands chrétiens misogynes, c'est-à-dire ennemis de la femme, vis-à-vis de laquelle il use parfois de termes très durs. J'ai eu l'occasion de citer, il y a un instant, la conclusion de son traité.

A la morale individuelle se rapportent les écrits sur la pénitence. Nous en avons trois, *De la pénitence, De la pudeur, Du jeûne.* Les deux derniers, postérieurs à 213, sont nettement montanistes ; mais ils sont précieux pour nous montrer l'altération anticatholique des idées de Tertullien, et comment les mauvaises causes entraînent fatalement les mauvais plaidoyers. Dans le traité *De la pénitence,* adressé en partie aux catéchumènes, et qui doit se mettre entre 200 et 206, l'auteur ne suppose pas qu'aucun péché soit excepté du pardon accordé par l'Eglise. C'est avec une onction tout évangélique qu'il presse les pécheurs, tous les pécheurs, de revenir à Dieu. Relisons cette page consolante :

« Tu as offensé Dieu : oui, sans doute ; mais tu peux te réconcilier avec lui. Tu sais à qui il faut satisfaire, et qui est prêt à recevoir ta satisfaction. Si tu en doutes, parcours

ce que l'Esprit-Saint mande aux Eglises. Il reproche à celle d'Ephèse d'avoir abandonné la charité ; à celle de Thyatire, ses dissolutions et son penchant à l'idolâtrie... Et cependant il les exhorte toutes à la pénitence et même avec menaces. Or, il ne menacerait pas l'impénitent si, d'autre part, il ne pardonnait au pénitent. On pourrait le révoquer en doute si lui-même n'avait marqué ailleurs la sainte profusion de sa miséricorde. Ne dit-il pas : « Celui qui est tombé ressuscitera ; celui qui se détourne de moi reviendra à moi. » C'est lui, oui, c'est lui qui préfère la miséricorde au sacrifice. — Le ciel, et les anges qui l'habitent, se réjouissent du repentir du pécheur. Prends courage, âme pénitente, tu vois en quel lieu on se réjouit de ton retour. Et que nous veulent les paraboles du Seigneur? Que signifie cette femme qui perd sa drachme, la cherche, la retrouve, et invite ses amis à se réjouir avec elle? N'est-elle pas un symbole du pécheur rendu à la grâce? Une brebis vient à s'égarer ; toutefois le troupeau tout entier n'est plus cher au pasteur : c'est après elle seule qu'il court, c'est elle seule qui lui fait oublier toutes les autres, et, quand enfin il la retrouve, il la rapporte sur ses épaules, car elle s'est beaucoup travaillée en errant çà et là. Passerai-je sous silence ce père miséricordieux qui rappelle l'enfant prodigue, l'accueille avec tant de joie lorsque l'indigence l'a conduit au repentir, immole le veau gras, et célèbre son bonheur par un banquet de réjouissance? Et pourquoi non? Il a recouvré le fils qu'il avait perdu : le fils qu'il a gagné de la sorte lui est devenu plus cher encore. De quel père s'agit-il sous cet emblème? De Dieu. Personne n'est aussi père que lui, personne n'est aussi miséricordieux. Tu es son fils : tu as beau avoir dissipé ce que tu as reçu de lui, tu as beau revenir pauvre et nu, il te recevra, par là même que tu es revenu à lui. Que dis-je? ton retour lui donnera plus de joie que toute la fidélité des autres. Mais à quelle condition? Si tu te repens du fond de l'âme ; si tu compares ta faim avec l'abondance des serviteurs de ton père ; si tu abandonnes les pourceaux, troupe immonde ; si tu retournes vers ton père, quelque courroucé qu'il soit ; si tu lui dis : Mon père, j'ai péché, je ne mérite plus d'être appelé votre fils ! On se soulage du poids de ses péchés en les confessant, autant qu'on les aggrave en les dissimulant.

La confession est un commencement de satisfaction : la dissimulation un acte de révolte » (*De paenit.*, VII, VIII).

Dans le traité *De la pudeur,* que l'on pourrait intituler « Contre l'indulgence et le pardon », le ton est absolument différent. Tertullien, qui ne croit plus au droit de l'Eglise catholique de pardonner tous les péchés, même les plus énormes, fait des efforts inouïs pour retirer ce qu'il a laissé entendre dans son traité *De la pénitence*. Les paraboles qu'il vient d'appliquer au chrétien repentant n'ont plus le sens qu'il leur attribuait. Dieu n'est plus le Père infiniment miséricordieux (*nemo tam pater*) qu'il nous avait présenté. Le pape, en pardonnant aux adultères, usurpe un pouvoir qui ne lui appartient pas. Puis, les injures viennent se mêler aux raisons, ou plutôt aux sophismes. Et ces injures deviennent encore plus grossières dans le traité *Du jeûne*. Là, l'auteur n'a pas honte de ramasser, pour les relancer contre les catholiques, les calomnies que la populace païenne ressassait contre les chrétiens, et qu'il avait lui-même réfutées. Triste exemple des aberrations où la haine sectaire peut conduire les plus fermes esprits!

L'enseignement moral de Tertullien sur la famille nous présente les mêmes clartés magnifiques, suivies du même obscurcissement.

Tertullien, nous l'avons remarqué plusieurs fois, était marié ; et nous devons croire qu'après sa conversion, il fut un époux modèle. Modèle ne veut pas dire toujours complaisant, et je serais surpris que son humeur un peu brusque n'ait pas compromis quelquefois la paix du ménage. Mais c'est une simple conjecture dont nous n'avons aucune preuve positive. Dans les deux livres qu'il adresse à sa femme, il lui témoigne beaucoup d'affection (*dilectissima mihi in*

Domino conserva), et ne suppose pas que les quelques nuages, qui ont pu passer dans le ciel de leur union, en aient, en somme, troublé la sérénité. Bien plus, n'est-ce pas le fruit d'une expérience personnelle que le tableau délicieux qu'il a tracé de la vie des époux chrétiens, à la fin du même ouvrage :

« Où trouver des paroles pour exprimer toute l'excellence et la félicité d'un mariage chrétien? L'Eglise en dresse le contrat, l'oblation divine le confirme, la bénédiction y met le sceau, les anges l'enregistrent, le Père céleste le ratifie. Douce et sainte alliance que celle de deux fidèles portant le même joug, réunis dans la même espérance, dans un même vœu, dans une même discipline, dans une même dépendance! Tous deux, ils sont frères, tous deux serviteurs du même maître, tous deux confondus dans la même chair et le même esprit... Ils prient ensemble, ensemble ils se prosternent, ensemble ils jeûnent, s'enseignant l'un l'autre, s'encourageant l'un l'autre, l'un l'autre se supportant. Vous les rencontrez de compagnie à l'église, de compagnie au banquet de Dieu. Ils partagent également les angoisses, les persécutions, et les raffraîchissements de la paix. Nuls secrets l'un pour l'autre, confiance inviolable, empressements réciproques. Ils n'ont pas à se cacher pour visiter les malades, pour assister les indigents. Leur aumône est sans disputes, leurs sacrifices sont sans scrupules; leurs dévotions quotidiennes sans entraves. Chez eux point de signes de croix furtifs, point de timides félicitations, point de bénédictions muettes. Ils chantent à eux deux les psaumes et les cantiques, et rivalisent à qui célébrera mieux les louanges du Seigneur. Voilà ce qui réjouit les yeux et les oreilles du Christ; tels sont les époux à qui il envoie sa paix » (*Ad uxor.*, II, 8).

Tertullien a donc regardé, comme légitime et conforme au plan du Créateur, l'union conjugale. Très résolument, pendant la période catholique du moins, il en a défendu, contre Marcion, le caractère honnête et saint (*C. Marc.*, I, 29). Et cependant, il y avait senti

de bonne heure quelque opposition. Saint Jérôme parle d'un livre que notre auteur, jeune encore, aurait adressé à un de ses amis sur les inconvénients du mariage. Ce livre, nous ne l'avons plus ; et ce n'était d'ailleurs, remarque saint Jérôme, qu'un amusement d'adolescent : *certe et Tertullianus, cum esset adhuc adolescens, lusit in hac materia.* Mais c'était tout de même un indice. Plus tard, et sous l'influence du montanisme, Tertullien ne mit pas seulement, avec toute l'Eglise, l'état de continence au-dessus de celui du mariage ; tout en maintenant que celui-ci reste permis, il le rabaissa plus que de raison et en parla en termes peu mesurés. Mais ce fut surtout la question des secondes noces qui devint pour lui la pierre d'achoppement. Nous pouvons suivre presque année par année, sur ce sujet, le progrès de sa pensée, grâce aux trois traités qu'il nous a laissés, les deux livres *A sa femme, Exhortation à la chasteté, De la monogamie.*

Les deux livres *A sa femme,* composés entre 200 et 206, sont un écrit fort curieux. Tertullien fait l'hypothèse qu'il mourra avant celle qui fut son épouse, et il lui adresse comme son testament spirituel. Lui mort, devra-t-elle se remarier ? Non. Ce n'est pas un sentiment de jalousie posthume qui lui inspire ce conseil : ce sont les multiples raisons qui montrent, dans le mariage, un état inférieur, où l'on ne doit point rentrer de nouveau quand Dieu nous en a retiré, et, dans le veuvage, une situation privilégiée qui assure mieux notre salut. Tel est l'objet du premier livre : Tertullien déconseille les secondes noces, mais il ne les regarde pas comme illicites. Il les regarde si peu comme telles que, dans un second livre, considérant que sa veuve pourrait bien, malgré ses avis, chercher sa consolation dans un nouveau mariage, il la conjure

au moins de ne pas épouser un païen. Les secondes noces avec un chrétien sont tolérables : l'union d'une chrétienne avec un païen est pleine d'inconvénients de tout genre. La femme n'a plus la liberté de ses pratiques religieuses ; le mari peut même, en la menaçant plus ou moins ouvertement de la dénoncer aux magistrats persécuteurs, dilapider impunément sa dot. Les intérêts spirituels et temporels s'unissent pour écarter de pareilles unions.

Tel est le sentiment de Tertullien sur les secondes noces vers 206 : il les désapprouve sans les condamner absolument. Entre 208 et 211, ce sentiment, au fond, reste le même, mais la désapprobation s'accentue, et la condamnation, si elle n'est pas expresse et formelle, résulte cependant de certains arguments mis en œuvre. Un de ses amis a perdu sa femme : Tertullien n'insiste pas pour le consoler ; il le féliciterait plutôt d'avoir recouvré sa liberté ; mais il profite de l'occasion pour l'engager à rester veuf, et lui envoie l'*Exhortation à la chasteté*. La conclusion est nette : un second mariage serait contraire à la volonté de Dieu. Et pourquoi ? Indépendamment des raisons invoquées dans les livres *A sa femme*, Tertullien en imagine d'autres, celle-ci par exemple : il n'est pas permis aux prêtres devenus veufs de contracter une seconde union ; or, tous les chrétiens sont rois et prêtres par l'onction du Saint-Esprit. Et encore : on ne peut choisir les prêtres que parmi les laïques mariés une seule fois ; si donc les laïques se marient plusieurs fois, où prendra-t-on les prêtres ?

Arrivé là, et résolu à se contenter de pareils arguments, Tertullien évidemment était mûr, pour décider, avec les montanistes, que les secondes noces, de par les nouvelles révélations du Paraclet, sont absolument défendues. Il le fait après 213, dans son traité *De la*

monogamie, où quelques pages, étincelantes de couleur et de vie, ne rachètent pas la pauvreté réelle du fond, et l'inanité des raisons invoquées. Quoi qu'il fasse pour maintenir ses premières affirmations, Tertullien ne peut attaquer les secondes noces sans attaquer les premières, sans présenter le mariage, non comme un bien, mais comme un moindre mal que Dieu tolère. « *Il vaut mieux*, a dit l'Apôtre, *se marier que brûler* »; comme qui dirait : Il vaut mieux perdre un œil qu'en perdre deux : ce qui ne signifie pas que la perte d'un œil ne soit pas un mal, ni, par conséquent, que le mariage n'en soit pas un non plus, encore que ce soit un moindre mal que brûler. Et goûtez encore ce raisonnement. La Loi nouvelle défend à la femme d'épouser son beau-frère. Or, une veuve qui se remarierait avec un chrétien épouserait nécessairement son beau-frère, car tous les chrétiens sont frères. Et comme, d'ailleurs, elle ne doit pas épouser un païen, il s'ensuit qu'elle ne doit point se remarier. Sur quoi le P. Petau observe que l'argument de Tertullien porte bien plus loin qu'il ne pense. Car, si la Loi nouvelle interdit d'épouser son beau-frère ou sa belle-sœur, elle interdit bien plus rigoureusement d'épouser son frère ou sa sœur. Or, tous les chrétiens sont frères et sœurs : ils ne pourront donc se marier entre eux; et comme ils ne doivent pas d'ailleurs se marier avec des païens, ils ne se marieront point du tout.

Laissons ces puérilités et abordons des considérations plus sérieuses. Au commencement du III^e^ siècle et à Carthage, les fidèles, pas plus que maintenant, ne vivaient isolés de leurs concitoyens et de l'Etat. Ils avaient des relations, exerçaient une fonction ou un métier, devaient remplir certaines obligations sociales, obéir à certaines lois. Et il n'est pas besoin de réflé-

chir longtemps pour comprendre que, la société au milieu de laquelle ils vivaient étant païenne, les usages païens, l'Etat païen, quand il n'était pas, de plus, persécuteur, il en résultait pour leur conscience des embarras fréquents et des questions angoissantes. Est-ce que de multiples cas de conscience ne sont pas nés, pour les catholiques de France, du fait de la laïcisation des écoles, des hôpitaux, des funérailles, des services publics en général et de la loi du divorce ? Il est vrai que ces difficultés venaient, pour les chrétiens du IIIe siècle, d'une cause inverse. Aujourd'hui on supprime partout l'idée religieuse : alors la religion, une religion idolâtre et fausse, pénétrait toutes les institutions, toutes les coutumes, tous les actes de la vie publique et privée. Mais, en définitive, le danger, pour le chrétien, était le même : celui d'une apostasie plus ou moins formelle, de compromis illicites entre ses intérêts et son devoir, de complaisances vis-à-vis du pouvoir ou des particuliers poussées au delà des bornes permises. Comment évoluer dans ce milieu plein de périls, et garder sa foi intacte tout en vivant de la vie commune?

Tertullien s'est efforcé de résoudre ce problème dans une série de traités, dont l'un du moins, le traité *De l'idolâtrie*, l'envisage dans son ensemble; et conséquemment à sa tendance d'esprit, on peut dire que ses solutions sont généralement sévères. Sévères, mais pas toujours inexactes. Tertullien professe pour le paganisme une véritable horreur; il veut qu'on l'évite comme la peste; et comme il en soupçonne partout la présence, ou du moins l'influence, l'attitude qu'il recommande au chrétien vis à vis de la société païenne est plutôt celle de l'isolement et de la fuite. A l'exemple des anciens Juifs de Judée, obligés de vivre côte à côte avec leurs vainqueurs, les Grecs

et les Romains, il élève entre les enfants de Dieu et ceux du siècle une barrière morale difficile à franchir, et restreint au minimum indispensable — et parfois même en deçà — les relations entre les deux camps.

Vers l'an 200, il s'attaque à la question des spectacles : représentations scéniques du théâtre, combats de gladiateurs dans l'amphithéâtre, courses de chars dans le cirque, exercices de sport et de pugilat dans le stade. Le peuple de Carthage en était fou : Tertullien les condamne absolument et en bloc. Et il a sans doute contre chacun d'eux un grief spécial : il accuse le théâtre d'être impudique, l'amphithéâtre d'être inhumain, le cirque et le stade de troubler la sérénité de l'âme et de surrexciter les passions ; mais l'argument fondamental qu'il fait valoir est surtout que leurs spectacles sont entachés d'idolâtrie, qu'ils se rattachent toujours au culte de quelque fausse divinité, qu'en somme ils ne font que prolonger les cérémonies pratiquées dans les temples, puisqu'ils sont souvent précédés, entrecoupés ou suivis de sacrifices ou de processions sacrilèges. Un chrétien n'y saurait donc assister sans renoncer équivalemment à son baptême. Décision qui nous paraîtra bien absolue, et qui l'est en effet, si l'on considère en soi et dans l'abstrait les exercices du cirque et du stade par exemple ; mais qui est juste, si on replace ces spectacles dans le cadre où ils se produisaient, et qui en modifiait le caractère.

Le chrétien ne paraîtra donc pas dans les réjouissances publiques offertes au peuple par les magistrats. Sera-t-il soldat, et prendra-t-il du service dans l'armée ? Tertullien semble l'avoir d'abord admis : en 197, il écrit dans son *Apologétique :* « Nous remplissons même les camps ; nous sommes soldats, comme vous » (XXXVII, XLII). En 211, quand il écrit son livre

De la couronne, il change d'avis, ou du moins il précise sa pensée. Un soldat chrétien, devant recevoir une gratification à l'occasion de l'avènement des empereurs Caracalla et Géta, avait refusé de porter la couronne de laurier prescrite par les règlements; sur l'observation qui lui en fut faite, il avait ensuite déposé ses armes, et il attendait, en prison, la peine de son indiscipline. Beaucoup de chrétiens le blâmèrent. Tertullien l'approuva. La couronne, prétend-il, a une origine idolâtrique; le métier des armes est incompatible avec la profession du christianisme. Les violences qu'il comporte, la nécessité de tuer où il met, les serments qu'il exige, l'obéissance qu'il impose sont contraires à l'esprit de l'Evangile; ils peuvent entraîner le soldat à des actes que sa conscience réprouve. Le chrétien ne sera donc pas soldat. Décision, on le comprend, plus grave que la précédente, moins justifiée aussi, qui séparait les chrétiens de l'Empire, et qui autorisait l'accusation portée contre eux d'être des ennemis de l'Etat. De l'an 200 à l'an 211, Tertullien avait suivi sa pente, et en était arrivé au point où le sens pratique s'efface devant la hantise de l'idée.

Cette hantise reparaît dans le traité *De l'idolâtrie,* composé vers 211 ou 212, et dans lequel l'auteur veut donner aux fidèles une sorte de directoire général sur les métiers qu'ils pourront exercer, les fonctions qu'il leur est permis de remplir, la façon dont ils doivent se comporter dans leurs relations extérieures. Quelques-unes de ces indications sont justes, d'autres au moins contestables, d'autres enfin franchement exagérées et fausses. On ne peut qu'approuver l'auteur évidemment, quand il interdit au chrétien de fabriquer des idoles, de construire et d'orner les statues et les temples païens, de se faire

pourvoyeur du culte officiel, d'être astrologue ou magicien, de prendre une part active aux sacrifices, même privés, qui s'accomplissaient à certains jours et à certaines occasions, de jurer par Jupiter ou par Hercule. Qui le croirait? Tertullien nous assure que des sculpteurs d'idoles se rencontraient même parmi les membres du clergé. Il s'en indigne, et il demande comment les mains qui touchent le corps des démons osent toucher celui du vrai Dieu :

« Un homme zélé pour la foi parlerait toute une journée sur cette matière, en gémissant de voir un chrétien quitter les idoles pour venir à l'église, sortir des ateliers du démon pour entrer dans la maison de Dieu, lever vers le Dieu créateur des mains qui viennent de créer des idoles... approcher du corps du Seigneur ces mains qui donnent des corps aux démons. Le scandale serait moindre s'ils recevaient d'une main étrangère ce qu'ils souillent : mais ils vont jusqu'à donner aux autres ce qu'ils ont souillé. Des faiseurs d'idoles ont été admis dans les ordres sacrés de l'Eglise. O crime! Les Juifs n'ont trempé qu'une fois leurs mains dans le sang du Sauveur. Pour eux, ils déchirent son corps tous les jours. O mains sacrilèges qu'il faudrait couper! A ces impies de savoir maintenant si c'est par figure qu'il a été dit : « Si votre main est pour vous un sujet de scandale, coupez-là. » Et quelles mains méritent plus d'être coupées que celles qui chaque jour scandalisent le corps de Jésus-Christ » (*De idolol.*, VII).

Tout cela est très juste et très beau. Mais Tertullien ne s'en tient pas là. Il énonce le principe que toute coopération au mal est un mal, et que cette coopération, quelque éloignée qu'elle soit, ne saurait jamais être permise : « Je ne dois être l'auxiliaire de qui que ce soit dans ce qui ne m'est pas permis à moi-même; du moment qu'il m'est défendu de faire, je dois comprendre qu'il me faut veiller à ce que mon ministère n'y soit pour rien. » Et ce principe trop

absolu et d'ailleurs trop rigoureusement appliqué, le conduit fort loin. Un chrétien, par exemple, ne pourra pas exercer le commerce, d'abord parce que le commerce a pour mobile la cupidité, le désir de s'enrichir, et s'accompagne presque toujours du mensonge; puis parce qu'un marchand chrétien n'est autorisé à vendre même des objets en soi indifférents qu'à la condition d'être sûr qu'ils ne serviront pas au culte des idoles. Et comment le savoir? Et qu'est-ce qui ne peut pas servir, au moins indirectement, au culte des idoles, ne serait-ce qu'en ornant les temples et en habillant les prêtres des idoles?

Voilà donc le commerce pratiquement interdit au chrétien. Mais Tertullien, pour l'éloigner toujours plus du péril de l'idolâtrie, lui interdit bien d'autres choses. Le chrétien ne prendra aucune part aux réjouissances publiques, parce que ce serait se mêler aux païens et qu'il est écrit : « *Le monde se réjouira; vous au contraire, vous pleurerez.* » Il ne paiera pas ses dettes ni ne recevra son argent aux jours fixés par la coutume, car c'est la superstition qui les a fixés. Il ne mettra pas, à sa porte, des lanternes et des guirlandes de lauriers au jour de la fête de César; car César se fait adorer comme un dieu, et ce serait paraître lui consentir. Le chrétien pourra bien assister à une prise de la toge blanche, à des fiançailles, à des noces; mais il évitera, s'il est possible, même de voir les sacrifices qui accompagneraient ces cérémonies. Il ne sera pas soldat, nous l'avons dit; il n'acceptera aucune magistrature, un magistrat devant inévitablement, un jour ou l'autre, faire acte de religion officielle, et ses insignes lui étant communs avec les idoles. Il n'acceptera pas le serment qu'on lui déférerait au nom des dieux. Toujours et partout il affirmera sa foi, et protestera contre les formules

païennes qu'on emploierait pour le remercier ou pour le maudire. Qu'il se garde bien d'imiter ce chrétien étourdi, à qui son adversaire, dans une dispute publique, avait crié : « Que Jupiter te perde! » et qui répondit : « Qu'il te perde toi-même! » Comme si Jupiter était quelqu'un ou quelque chose! Il aurait dû plutôt soulever les épaules de pitié, ou mieux répondre en bénissant son adversaire au nom du vrai Dieu.

Dans cette série de difficultés, à travers lesquelles Tertullien s'est efforcé de diriger la conduite des fideles, il en est une cependant dont nous n'avons encore rien dit : c'est celle des écoles. Les chrétiens pourront-ils ouvrir des écoles, être professeurs de grammaire ou d'éloquence; ou bien pourront-ils fréquenter les écoles publiques? Si nous avions eu à répondre à ces deux questions, avec nos idées et notre expérience modernes de catholiques, nous n'aurions pas hésité à répondre *oui* à la première question, *non* à la seconde. Non : les enfants chrétiens n'assisteront point aux leçons des maîtres païens. Oui : puisque la liberté absolue d'enseignement existe dans l'Empire, et qu'elle n'est soumise à aucune formalité, les chrétiens pourront et devront ouvrir des écoles, et y former l'âme de la jeunesse d'après leurs principes. Mais Tertullien n'a pas vu si loin : il n'a pas vu que l'influence personnelle du maître est autrement forte sur ses écoliers que celle des livres qu'il leur explique; qu'il peut corriger, qu'il peut rendre inoffensives, par ses observations, les idées des auteurs qu'il commente; Tertullien n'a pensé qu'à l'obligation où se trouvaient les maîtres d'alors, de lire et de faire connaître des livres tout profanes, d'entretenir leurs élèves des fables mythologiques ou de la généalogie des dieux, ou encore de chômer à certains jours et de

célébrer certains anniversaires païens. C'en était assez et de reste pour qu'il déclarât incompatible avec la foi nouvelle la fonction de grammairien ou de maître d'école. Le chrétien ne sera pas éducateur. — Mais alors, conclurons-nous, Tertullien a dû défendre bien plus énergiquement encore à la jeunesse la fréquentation des écoles païennes. Nous nous trompons. Par un renversement de toute sa logique, cet intrépide raisonneur en a décidé autrement. Il se rend compte que l'instruction est, pour les chrétiens, chose absolument nécessaire, et dont l'absence les mettrait dans un état humiliant d'infériorité. Il sait, par son expérience personnelle, la force qu'il tire, contre ses adversaires, de sa propre culture à lui. Or, cette instruction, les chrétiens ne sauraient se la procurer que dans les écoles païennes, puisqu'il n'en existe point d'autres. Ils pourront donc aller aux écoles païennes. Incontestablement, l'auteur a fait fléchir ici ses principes; et toutes les explications qu'il donne, pour pallier sa retraite, ne sauraient masquer son recul. La nécessité, pour une fois, lui a imposé un avis. Chose singulière! Quand, à toutes les interdictions de fonctions ou de métiers dont j'ai parlé il y a un instant, le malheureux chrétien objectait : « Mais de quoi vivrai-je? Je n'ai pas d'autre moyen de vivre! » Tertullien lui répondait rudement : « Et qu'est-il besoin que tu vives? » Et maintenant, il n'ose dire : « Qu'est-il besoin que tu t'instruises, que tu connaisses les littérateurs et les poètes? » Un chrétien mourra de faim plutôt que de s'exposer même de loin à un acte d'idolâtrie; mais il s'exposera à un acte d'idolâtrie plutôt que de rester ignorant.

Nous n'avons plus, pour achever cette revue de la morale de Tertullien, qu'à examiner la conduite qu'il veut que l'on tienne dans la persécution. Et ici encore,

Tertullien commence bien, puis dépasse le but. Nous avons de lui sur ce sujet trois ouvrages, sa lettre *Aux martyrs,* le *Scorpiaque* et le traité *De la fuite dans la persécution.* La lettre *Aux martyrs,* écrite en 197, avant qu'il ne fût prêtre, est une exhortation discrète, adressée aux confesseurs alors emprisonnés, à garder la paix et à souffrir avec patience les inconvénients de leur détention. On y trouve un peu de rhétorique, mais, en somme, de beaux sentiments et une note juste. Dans le *Scorpiaque* (remède contre la morsure des scorpions), écrit vers 211, notre auteur réfute certains hérétiques, qui niaient que le martyre fût parfois obligatoire, et qui prétendaient que Dieu n'avait pu imposer aux chrétiens le devoir de sacrifier leur vie plutôt que leur foi. On était alors en pleine persécution : le danger de pareilles suggestions était grand; et l'on devine avec quelle véhémence Tertullien s'élève contre ces lâches conseils. — Quant au traité *De la fuite dans la persécution,* c'est un écrit montaniste qui répond à une question spéciale. On craignait à ce moment, en 213, une nouvelle poussée de l'intolérance païenne, et certains fidèles se demandaient si, en temps de persécution, il était permis à un chrétien de fuir et de s'expatrier pour éviter la mort, ou même s'il lui était permis de payer, par exemple à quelque fonctionnaire, une somme d'argent, pour éviter d'être dénoncé et poursuivi. La solution, pour nous, n'offre aucune difficulté. A moins que sa présence ne soit nécessaire au salut du troupeau, comme serait celle d'un pasteur ou d'un prêtre, un chrétien peut certainement et doit même, s'il ne se sent pas assez ferme, fuir la persécution. Il peut, non pas, comme l'ont fait plus tard les *libellatiques* à Carthage, acheter à prix d'argent un certificat constatant qu'il a sacrifié bien qu'il n'en ait rien fait, mais,

à prix d'argent, détourner de lui les poursuites préalables, et écarter même le danger d'être mis en demeure de sacrifier. Notre-Seigneur a conseillé la fuite à ses apôtres, et Tertullien avoue lui-même que des communautés entières de fidèles payaient au fisc une rançon pour avoir la paix. Mais, c'est ce qu'il ne veut pas admettre. Fuir la persécution, répond-il, est une lâcheté; racheter sa vie à prix d'argent est un marché indigne : l'un et l'autre est une apostasie équivalente. La persécution est l'effet de la volonté de Dieu, et chercher à s'y soustraire, c'est aller contre cette volonté qui tôt ou tard d'ailleurs atteindra son but. Et développant sa pensée :

« Quelques-uns, dit-il, aiment mieux s'appliquer ce vers grec d'une sagesse toute mondaine : « Le soldat qui fuyait peut revenir combattre », pour s'enfuir encore apparemment. Et quand sera-t-il vainqueur, celui qui est vaincu en fuyant? Quel excellent soldat il fournit au Christ son chef, celui qui, armé de toutes pièces par l'Apôtre, pour le jour de la persécution, abandonne son poste aussitôt qu'il entend sonner la trompette de la persécution! A la sagesse du siècle je répondrai par la sagesse du siècle : « Mourir est-il donc si terrible? » Vainqueur ou vaincu, il faudra mourir... Tu trembles devant un homme, ô chrétien! toi que les anges doivent craindre, puisque tu as reçu puissance sur les démons; toi que l'univers tout entier doit craindre, puisque c'est en toi que le monde est jugé. Tu as revêtu le Christ, le jour où tu as été baptisé dans le Christ. En fuyant le démon, tu déshonores le Christ qui est en toi; tu te rends au démon comme un transfuge. Mais, en fuyant devant le Seigneur, tu prouves à tous les fugitifs l'inutilité de leurs desseins. Il avait fui aussi le Seigneur, ce courageux prophète (Jonas) qui était passé de Joppé à Tarse, comme pour mettre entre Dieu et lui l'immensité des mers; mais je le retrouve, je ne dirai pas dans les flots, ni sur la terre, mais dans les flancs d'un animal, où il reste trois jours sans pouvoir mourir, ni par là même échapper à Dieu. Qu'il est bien meilleur serviteur de Dieu,

celui qui, soit que l'ennemi de Dieu menace, ne prend pas la fuite devant lui, mais le méprise en se confiant dans la protection de Dieu ; soit qu'il redoute le Seigneur, n'en est que plus résolu à demeurer sous ses yeux, en se disant à lui-même : « Le Seigneur existe ; il est puissant : tout l'univers est à lui ; en quelque lieu que je sois, n'importe, je suis sous sa main ; que sa volonté s'accomplisse, je ne me retire point ; s'il veut que je périsse, qu'il me perde lui-même, pourvu que je me sauve pour lui »... Ainsi doit penser, ainsi doit agir tout serviteur de Dieu » (*De fuga in persec.*, X).

Cette page est fort belle, mais, à y regarder de près, l'opinion de Tertullien se ramène cependant à ceci : si la peste se déclare dans le pays que vous habitez, votre devoir est de ne pas vous en éloigner ; à qui vous demande la bourse ou la vie, vous devez, sans hésiter, donner la vie.

V

Dans cette morale de Tertullien dont nous avons pris oh! une bien mince idée, il y a donc des points faibles ; il y a des décisions contestables ou fausses. Tertullien n'est pas le casuiste sûr qu'on peut suivre en aveugle : il a besoin d'être contrôlé. J'ai déjà indiqué une des causes de cette faiblesse, en parlant du montanisme et des erreurs qui y étaient professées. Mais Tertullien n'a pas toujours été montaniste, et l'on peut se demander d'ailleurs pourquoi il l'est devenu, et quelles affinités existaient entre son esprit et le montanisme. Les causes de l'infériorité de Tertullien moraliste doivent donc être cherchées plus profond, dans son tempérament intellectuel même ; et il me semble que nous en aurons touché quelque chose si nous disons que cette infériorité avait sa source

dans deux défauts de son esprit : un défaut de mesure et un défaut de souplesse.

Un défaut de mesure. La mesure, en tout, est la condition de l'exactitude. Or il ne s'agit pas, en morale, d'être rigoriste ou d'être laxiste : il s'agit d'être exact. Il s'agit de bien comprendre les principes et d'en faire une juste application; de ne pas leur donner plus d'étendue qu'ils n'en ont; de n'en tirer que les conséquences qui y sont contenues. Il s'agit, d'autre part, de connaître la nature humaine, et en particulier les hommes pour lesquels on parle ou on écrit, d'en comprendre le fort et le faible, et dès lors de leur demander tout le possible, mais seulement le possible. Rien n'est plus nécessaire au moraliste que ce tempérament un peu froid qui répudie les vues abstraites, et qui détermine, d'après les réalités tangibles, les responsabilités et les devoirs. — Or, nous avons eu si souvent l'occasion de constater que Tertullien est un esprit outré qu'il est inutile de le redire. J'ai donné quelques exemples de ses outrances : il serait facile de les multiplier. Il outre les principes, et quelquefois il en invente pour les besoins de sa cause. On lui objecte que l'Écriture n'a jamais défendu de porter des couronnes, de convoler à de secondes noces. Et il répond qu'elle ne le permet pas non plus expressément, et que ce qu'elle ne permet pas, elle le défend : *Quod a Domino permissum non invenitur id agnoscitur interdictum* (*Exhort. cast.,* IV); qu'elle nie ce qu'elle n'affirme pas : *Negat Scriptura quod non notat* (*De monog.,* IV). Il constate que, vivant sur la terre, Notre-Seigneur n'a voulu pour sa personne ni honneurs ni insignes extérieurs de dignité; et il en conclut que par là même il a condamné toutes les dignités et toutes les marques du pouvoir : « Ce qu'il n'a pas voulu pour lui, il l'a rejeté : ce qu'il a rejeté, il l'a condamné :

ce qu'il a condamné, il l'a mis parmi les pompes du démon » (*De idolol.*, XVIII). Dieu aurait pu faire que les brebis naquissent couleur pourpre ou azurée : il ne l'a pas voulu : donc on va contre sa volonté en teignant les laines en bleu ou en rouge (*De cultu femin.*, I, 8). Il outre les conséquences des principes. Nous avons vu quelle extension abusive il donne à cette vérité que l'on ne doit point coopérer au péché d'autrui : c'est par le même abus qu'il interdit, comme idolâtriques, des coutumes qui, à l'origine peut-être, avaient quelque rapport avec le culte des dieux, mais qui, dans l'usage, n'étaient plus que des formalités civiles. Les impossibilités ne l'arrêtent jamais; et quand on lui demande un peu d'indulgence pour la faiblesse humaine, il s'emporte et il s'indigne : Les faibles! « le Seigneur, au lieu d'encourager les faibles, les répudie toujours... les timides! Comment leur parle-t-il? Celui qui estime sa vie plus que moi n'est pas digne de moi... Et enfin, dans l'Apocalypse, il réserve aux pusillanimes une place dans l'étang de soufre et de feu, qui est la seconde mort. » Et tout cela est écrit à propos de la fuite durant la persécution, fuite que saint Cyprien et saint Athanase — qui n'étaient pas des timides — pratiqueront eux-mêmes, et que la morale chrétienne autorise certainement dans les conditions que nous avons dites.

Défaut de mesure. J'ajoute encore défaut de souplesse. Personne n'ignore que les principes sont immuables et qu'on ne les doit jamais sacrifier. Mais tout le monde sait bien aussi que leur application varie à l'infini; que dans les cas complexes, comme sont ceux de la vie pratique, il intervient souvent plusieurs principes divergents dont il faut maintenir l'équilibre; que le moraliste, le casuiste surtout ne peut négliger aucune circonstance des difficultés qu'on lui propose;

que le maniement des âmes, soit prises en général, soit individuelles, requiert par conséquent de sa part beaucoup de dextérité et de tact. La connaissance des principes est sans doute et toujours primordiale, mais elle est insuffisante, elle est peu de chose, comparée à ce qu'il reste à préciser. Or, cette souplesse d'esprit, nécessaire pour adapter les principes aux cas concrets, cette attention aux particularités, manque singulièrement à Tertullien. Bien qu'il paraisse connaître le monde et qu'il ait vécu en plein air, il semble que la complexité des problèmes qu'il doit éclaircir lui échappe. C'est par des formules abstraites, par des considérations souvent éloquentes, mais, en somme, étrangères aux difficultés proposées, qu'il essaie de les résoudre. Il commence généralement par énoncer un principe. Ce principe est ordinairement incontestable; mais il ne correspond qu'à une partie de la réalité dont il s'agit. Notre auteur ne le remarque pas et en pousse les conséquences à leur extrême limite. Ses conclusions sont incomplètes, et étant incomplètes, elles ont grande chance d'être fausses, parce qu'il les donne pour des solutions définitives. Cette logique rectiligne peut convenir à l'algèbre : elle ne convient pas au caractère enchevêtré des problèmes moraux. Et que dire de l'intransigeance avec laquelle il formule ses arrêts, de la vie tendue, de l'attitude constamment défiante qu'il impose au chrétien, de l'héroïsme dont il veut faire à tous, et en toute circonstance, la loi inviolable ; en un mot de cette âpreté de fond et de forme à laquelle on se heurte partout dans ses écrits? Tertullien était certainement un chrétien extrêmement fort, de ceux qui rompent et ne plient pas. Mais il est juste et sage aussi de savoir quelquefois plier, et comment ne pas appeler raideur la fermeté que le devoir n'impose pas?

Pour nous résumer, disons donc que l'on trouve dans Tertullien moraliste les plus hautes leçons d'énergie et de fièreté chrétiennes, poussées parfois jusqu'à l'entêtement et au paradoxe. Il avait l'âme cornélienne : là où il est bon, il est excellent. Mais, malgré une sensibilité réelle, dont on trouve çà et là dans son œuvre de magnifiques expressions, il a de la peine à se pencher, comme le bon Samaritain, vers les blessés de la vie, les pécheurs, les découragés, pour les panser doucement, les prendre dans ses bras et ménager leur faiblesse. Au fond, il est meilleur moraliste que casuiste, et ses principes en général sont plus justes que l'application qu'il en fait. Mais il faut se garder cependant de le rabaisser trop, et peut-être est-ce une faute que je n'ai pas évitée dans l'appréciation que l'on a lue. Si je l'ai commise, je m'en excuse et, pour la corriger, je citerai, en terminant, ce jugement de Bossuet qui, sans doute, ralliera tous nos suffrages. Après avoir reproché au « dur Africain », des obscurités de style et des irrégularités de pensée, Bossuet continue : « Je ne parle pas en cette sorte de Tertullien, dans l'opinion de ceux qui s'imaginent avoir le droit de le mépriser, à cause que son style est forcé et qu'il s'abandonne souvent à sa vive et trop ardente imagination. Car il faut avoir perdu tout le goût de la vérité pour ne pas sentir, dans la plus grande partie de ses ouvrages, au milieu de tous ses défauts, une force de raisonnement qui nous enlève; et, sans sa triste sévérité qui, à la fin, lui fit préférer les rêveries du faux prophète Montan à l'Église catholique, le christianisme n'aurait guère eu de lumière plus éclatante. Je ne l'abandonne donc pas à cet endroit[1]. » Nous ne saurions mieux dire. Et nous, non plus.

1. 6e avertissement aux Protestants.

nous n'abandonnerons pas Tertullien, même en morale; mais nous souvenant du conseil de saint Paul, « *Eprouvez tout, retenez ce qui est bon* », sans nous étonner qu'un homme ait pu se tromper, nous irons chercher dans ses écrits les leçons solides qui s'y rencontrent abondantes, et auxquelles de trop réelles défaillances n'enlèvent pas leur autorité.

CHAPITRE VII

SAINT CYPRIEN (I)[1].

Au sein de l'Afrique chrétienne du IIIe siècle, une figure d'évêque-martyr domine à la fois et l'histoire intérieure de l'Eglise, et celle des persécutions que cette Église a subies, et celle même de sa littérature : c'est la figure de saint Cyprien. Nul n'a joui pendant sa vie d'une autorité aussi bien assise que la sienne; nul n'a été, après sa mort, l'objet d'une plus universelle considération. Loué par ses contemporains, célébré par saint Jérôme et par saint Augustin comme un maître de la doctrine et de l'éloquence religieuses, sa mémoire est encore, à notre époque, une de celles qui rencontrent le plus de sympathie. Il ne sera pas exagéré de lui consacrer deux chapitres de ce volume.

I

Nous sommes bien renseignés sur l'épiscopat et le martyre de saint Cyprien, d'abord par ses écrits, où s'est déposé le souvenir de son enseignement et de son administration, puis, par une vie du saint évêque dont l'auteur, le diacre Pontius, avait vécu dans son intimité, et enfin par les Actes de son martyre, qui ont

1. Conférence donnée aux Facultés catholiques de Lyon, en 1920.

reproduit les procès-verbaux de sa comparution et de sa condamnation par le proconsul.

Malheureusement, ces documents ne nous disent à peu près rien sur la période de la vie de notre héros qui a précédé sa conversion. Il convient, écrit Pontius, de ne compter ce qu'a fait l'homme de Dieu qu'à partir du jour où il est né à Dieu (2). Saint Cyprien dut venir au monde vers l'an 210, à Carthage même probablement. Il s'appelait Caecilius Cyprianus : le nom de Thascius, qu'on y ajoute souvent, n'est qu'un surnom ou sobriquet que les païens lui avaient donné, et que l'évêque accepta d'ailleurs de bonne grâce, mais dont on ignore la signification. Sa famille tenait un certain rang, et sa fortune personnelle était assez considérable. Son éducation fut des plus soignées et des plus complètes. Initié de bonne heure à toutes les finesses du beau langage, Cyprien poursuivit la carrière qui menait alors aux honneurs et à la gloire : il se fit rhéteur, ouvrit dans sa ville natale un cours d'éloquence et, ce semble, plaida aussi au barreau. En même temps, il se liait avec ce que Carthage comptait alors de plus distingué et de plus instruit parmi les païens; et, chose remarquable, même après sa conversion au christianisme, même dans la persécution, ces amitiés, en grande partie du moins, lui restèrent fidèles. Les magistrats qui l'ont condamné ont traité Cyprien avec déférence, et c'est dans la maison d'un des officiers qui l'ont arrêté qu'il a passé la nuit qui a précédé sa mort.

Ce qu'était alors sa vie, il est assez facile de l'imaginer, encore que les détails nous manquent. C'était la vie de l'honnête païen, jouissant sans remords de sa fortune, et des plaisirs qu'elle lui pouvait procurer; aimant la bonne compagnie, les sociétés mondaines, le luxe et les festins, et particulièrement sans doute,

ces réunions de délicats et de lettrés, où l'on faisait assaut de connaissances et d'esprit. Au contraire d'Augustin, qui racontera longuement ses erreurs, Cyprien, dans sa lettre *A Donat*, n'a ouvert, sur la partie de son existence qui a précédé son baptême, qu'un jour précaire. Il s'est accusé sans doute d'être resté alors « étranger à la vérité et à la lumière », d'avoir été « l'esclave des vices qui lui étaient attachés », d'avoir eu de la complaisance « pour ses maux devenus comme des compagnons familiers » ; mais ces expressions générales, dans un ouvrage où le rhéteur paraît encore, ne disent en somme rien de précis. Cyprien ne parlait pas volontiers de lui-même ni en bien ni en mal.

C'est vers l'an 245-246 qu'eut lieu sa conversion au christianisme. Comment, et à la suite de quelles réflexions s'est-elle accomplie, nous ne pouvons guère que le conjecturer. Pontius a bien parlé d'un prêtre vénérable, nommé Cécilien, dont l'influence aurait été décisive sur Cyprien, et que celui-ci honorait « comme le père de sa vie nouvelle » (4). Cette intervention de Cécilien n'est pas douteuse, mais le succès en avait sans doute été préparé par une crise intérieure qui avait agité l'âme du néophyte. De cette crise d'âme, Cyprien n'a rien dit que de vague : il semble bien cependant que le besoin de certitude et d'une règle de vie plus haute, le sentiment intense du vide que laissent après eux les plaisirs du monde aient provoqué chez lui les réflexions profondes qui l'amenèrent peu à peu à la foi chrétienne : « J'errais à l'aveugle dans les ténèbres de la nuit, écrit-il, *ballotté* au hasard sur la mer agitée du monde ; je flottais à la dérive, ignorant de ma vie, étranger à la vérité et à la lumière » (*Ad Donat.*, 3). Dans cette disposition d'esprit, la parole d'un homme respecté, dirigeant les

recherches et indiquant la voie, la lecture de l'Evangile et des Livres Saints devaient achever l'œuvre de l'inspiration intérieure. Une des qualités maîtresses de saint Cyprien, nous le verrons, c'est la loyauté. Ce qu'il croit vrai et juste, il l'admet et il le fait. Le christianisme lui était apparu comme la vraie lumière et la juste règle de la vie. Il se fit instruire et baptiser.

Il nous a laissé lui-même dans cet écrit *A Donat,* dont j'ai déjà parlé, comme une description du changement que le baptême opéra dans son âme. Donat était un ami de Cyprien, nouveau converti comme lui, mais qui ne s'était pas senti, comme lui, transformé par son initiation chrétienne, et qui s'étonnait de la facilité avec laquelle Cyprien s'accommodait des exigences de sa vie nouvelle. Sur sa demande, Cyprien lui écrit, non pour lui expliquer, mais pour lui exposer le mystère, et nous avons là comme un premier spécimen de ces autobiographies morales dont les *Confessions* de saint Augustin resteront l'incomparable modèle. Cyprien avoue que, avant son baptême, il croyait lui-même impossible le changement, décrit cependant par l'Evangile. « Etant données mes mœurs d'alors, je croyais difficile et malaisé ce que me promettait pour mon salut la bonté divine. Comment un homme pouvait-il renaître pour une vie nouvelle par le baptême de l'eau salutaire, être régénéré, dépouiller ce qu'il avait été et, sans changer de corps, changer d'âme et d'esprit? Comment était possible, disais-je, une telle conversion? » — Mais il fallut se rendre à l'évidence : ce qui avait paru impossible s'était accompli :

« L'eau régénératrice lava en moi les taches de ma vie antérieure : dans mon cœur purifié de ses souillures une lumière venue d'en haut se répandit; l'Esprit descendu du ciel me changea en un homme nouveau par une seconde

naissance. Aussitôt, d'une façon merveilleuse, je vis la certitude succéder au doute; je vis s'ouvrir les portes fermées et briller les ténèbres; je trouvai facile ce qui, auparavant, semblait difficile, et possible ce que j'avais cru impossible... Tu sais assurément et tu reconnais avec moi ce que m'a enlevé et ce que m'a apporté cette mort des crimes, cette résurrection des vertus. Tu le sais toi-même, et je ne me vante pas. Se louer soi-même est une odieuse jactance. Et pourtant ce pourrait être non pas jactance, mais reconnaissance de rappeler ce qu'on attribue non à la vertu de l'homme, mais au bienfait de Dieu : ne plus pécher est le premier effet de la foi, et les péchés passés étaient l'effet de l'erreur humaine. De Dieu, dis-je, de Dieu vient toute notre vertu. De Dieu vient notre vie, notre force » (*Ad Donat.*, 4).

Non, Cyprien ne se vantait pas : la grâce du baptême avait fait réellement de lui un homme nouveau, qui ne gardera de l'ancien que ce que la foi en peut avouer et sanctifier. Presque immédiatement, il fit vœu de continence, vendit, pour en donner le prix aux pauvres, une grande partie de ses biens, et renonça même aux jouissances que pouvaient lui donner les lettres profanes. Grand scandale pour les païens! Mais grande joie pour l'Eglise à qui cette recrue d'élite apportait un regain de considération et de force! Un ou deux ans après, Cyprien était ordonné prêtre et, en 249, l'évêque de Carthage, Donat, étant mort, il fut désigné par le peuple et les évêques pour lui succéder. Un pareil choix, portant sur le premier siège de l'Afrique un nouveau converti, ne s'explique évidemment que par l'extraordinaire confiance qu'inspiraient ses talents et sa vertu. L'avenir devait montrer que cette confiance n'était pas vaine.

II

Je me suis étendu un peu sur ces débuts de saint

Cyprien, parce qu'ils me semblent instructifs pour nous faire connaître son caractère. Deux choses me paraissent en ressortir. D'abord, un fond de réserve et de mesure. Quoi qu'il ait dit des vices qui le retenaient dans le paganisme, il n'y avait rien dans le tempérament de Cyprien qui ressemblât à la passion qui emportait un Tertullien ou un Augustin. C'était un esprit pondéré, dont la rhétorique avait fait un délicat et peut-être un maniéré, mais chez qui dominaient toujours la raison et l'amour de l'ordre. Il a embrassé le christianisme, parce qu'il y a trouvé la lumière et la règle des mœurs, absentes du paganisme. Sa décision a été l'effet de réflexions lentes et méthodiques : rien de la crise violente que dépeignent les *Confessions*. Mais d'ailleurs — et c'est le second trait qui ressort de ce que nous avons dit —, cette décision une fois prise, Cyprien la suit jusqu'au bout. S'il n'a pas la passion d'un Africain, il en a l'obstination et la ténacité. Puisque le christianisme est la vérité, il sera chrétien, et puisque la perfection du christianisme gît dans la continence et la pauvreté, il renoncera à ses richesses et vouera la continence; et puisqu'il peut, en entrant dans le sacerdoce, non seulement se sauver lui-même, mais être utile à l'Eglise par ses talents et contribuer au salut de ses frères, il entrera dans le sacerdoce et acceptera même l'épiscopat. Et tout cela se fera sans ostentation et sans fracas, comme des choses qui s'imposent, et auxquelles il serait simplement déraisonnable — et aussi antichrétien — de vouloir se soustraire.

Cyprien fut donc évêque, et, comme évêque, un mot peut le caractériser : il fut un chef. Ce n'est pas une chose si ordinaire. Parmi ces innombrables prélats dont l'antiquité chrétienne a retenu les noms, beaucoup ont été de saints pasteurs; un moins grand

nombre ont été d'admirables orateurs et écrivains; un plus petit nombre encore ont possédé cette science du gouvernement, cet art de manier les esprits et de conduire les peuples qui a étendu bien au delà de ses limites naturelles leur autorité; cette *vis imperatoria*, en un mot, grâce à laquelle ils auraient pu diriger un empire aussi bien qu'une province. Des évêques de ce genre nous en connaissons, dans l'antiquité, une dizaine au plus : en Orient, saint Athanase et saint Basile; en Occident, saint Ambroise, saint Augustin, saint Léon, saint Grégoire, quelques autres de moindre envergure. Le premier en date a été saint Cyprien. Pas plus que saint Ambroise ou que saint Grégoire, il ne fut un écrivain ni un orateur de premier ordre; mais, comme eux, il fut un homme de gouvernement et d'autorité, devant lequel instinctivement s'inclinaient ceux-mêmes à qui il ne commandait pas. Au moment où il monta sur le siège de Carthage, l'Afrique romaine, depuis la Tripolitaine jusqu'à la Maurétanie, comptait déjà de nombreuses chrétientés. Le concile de Carthage de 252 groupa 42 évêques; celui de 253, 66; en 256 un premier concile réunit 71 évêques; un second, 87. Ces évêchés ne relevaient pas, en droit, de celui de Carthage. Il n'existait encore ni provinces ecclésiastiques distinctes, ni primatie canoniquement reconnue. En fait, ils dépendirent tous de saint Cyprien. Quand il fut élu, cette œuvre de centralisation était sans doute commencée : Carthage tendait à devenir la Rome africaine; mais, quand il mourut, l'œuvre était achevée. Dans les neuf ans que dura son épiscopat, saint Cyprien, sans violenter personne, sans empiéter sur les droits de ses collègues, par son influence et son habileté personnelles, avait su grouper autour de lui la centaine de prélats qui gouvernaient les Eglises d'Afrique. Il les con-

voque aux synodes annuels, il les conseille, il leur communique les décisions prises en commun ; il obtient d'eux qu'ils suivent les mêmes règles de discipline ; il les reprend aussi, il les secourt, il vient à leur aide. Suivant le nom qu'on lui donnait, il n'est pas seulement l'évêque de Carthage, il est le pape de l'Afrique : *Papa Cyprianus*. Et cette science de gouvernement qu'il montre à l'extérieur, il en fait preuve, à plus forte raison, dans la direction de son Eglise particulière : nous en verrons des exemples. Très humble pour lui-même, très condescendant pour les autres, ne faisant rien sans consulter son clergé et restant toujours en contact intime avec lui ; très patient pour résoudre, sans rien briser, les conflits naissants, Cyprien cependant n'a jamais souffert que son autorité fût méconnue ; il n'a pas toléré qu'on oubliât, comme il le disait, que chaque Eglise est établie sur son évêque, et qu'elle est comme toute ramassée en lui. Sa période païenne a pu nous présenter dans sa personne un rhéteur élégant, un avocat disert : sa période chrétienne nous le montre bien plutôt comme un homme fait pour agir et pour commander.

III

Son épiscopat, avons-nous dit, ne dura que neuf ans. Ce furent neuf ans de luttes et de traverses de tout genre : deux grandes persécutions dont la seconde l'emporta ; deux schismes ; une peste terrible, des difficultés intérieures venues du relâchement ou du rigorisme ; une controverse avec Rome qui faillit entraîner la rupture. Nous aurons à dire un mot de tout cela ; à parler des écrits que ces grands événements lui firent composer. En ce moment, je voudrais m'occuper de

ceux qui sont le fruit de son action pastorale quotidienne, qui réfléchissent ses préoccupations ordinaires, qui représentent le courant régulier de son administration. Ils sont naturellement d'une allure plus calme : ils paraissent moins émouvants que les premiers, mais ils nous donnent bien d'ailleurs une idée juste de ce qu'était cet esprit pratique, attentif à tout, et qui portait, dans la direction des hommes, le plus heureux mélange de discrétion et de force.

Au temps de Cyprien, Carthage était encore officiellement païenne, et, quel qu'y fût d'ailleurs le nombre des chrétiens, ils ne constituaient qu'une minorité. Contre cette minorité sévissaient les lois existantes, qui n'étaient pas toujours appliquées, mais qui étaient menaçantes toujours. Contre elle aussi courait dans la populace une animosité sourde, qui se traduisait parfois par des explosions terribles de haine. Et puis, les deux doctrines se battaient pour la possession des âmes; le paganisme défendant ses positions, le christianisme, plus jeune, voulant réaliser l'*Euntes docete* du Maître. C'est dire que tout écrivain chrétien était nécessairement apologiste; que le premier devoir qui s'imposait à lui était d'écarter, autant que possible, les dangers de la persécution légale ou populaire, de dissiper les préventions, et en même temps de ruiner les prétentions du paganisme et d'en montrer l'inanité. C'est ce qu'avaient fait excellemment, pour ne parler que de l'Afrique, Tertullien, dans son *Apologétique,* et Minucius Félix, dans l'*Octavius*. Saint Cyprien fut aussi apologiste. Nous avons de lui trois ouvrages dirigés contre les païens ou contre les juifs : le traité *De la vanité des idoles* ou, comme porte le vrai titre, *Que les idoles ne sont pas des dieux,* la collection des *Témoignages à Quirinus,* et enfin la lettre ouverte *A Demetrianus*. Les deux pre-

miers sont plutôt des ébauches que des œuvres finies; mais ils jettent un jour intéressant sur la façon dont Cyprien travaillait. C'était un esprit prévoyant. Il pensait avec raison que, étant donnée la sollicitude non seulement de son diocèse mais de l'Afrique chrétienne entière qui pesait sur lui, il n'aurait guère le temps, le cas échéant, de faire dans les livres les recherches nécessaires pour traiter tel sujet pressant, ou répondre à telle question. Et alors, d'avance, il se préparait des cahiers de notes. Le traité *De la vanité des idoles* n'est que cela. Cyprien a lu les deux apologies de Tertullien et de Minucius Félix : il en a extrait les principales idées et les preuves et, sans prendre la peine de les lier ensemble, souvent dans les termes mêmes des auteurs, il les a couchées sur son cahier, pour s'en servir au besoin. — Les *Témoignages à Quirinus* sont également un recueil de notes, mais plus complet et mieux ordonné. En trois livres, Cyprien a groupé d'abord les textes de l'Ecriture qui démontrent le rejet par Dieu du peuple juif et la mission divine de Jésus-Christ, puis ceux qui ont rapport à la discipline et à la morale chrétiennes. L'auteur commence par émettre une proposition : sous elle, il range les textes inspirés qui en établissent la vérité; une seconde proposition succède, accompagnée de nouveaux textes, et ainsi jusqu'à la fin de l'ouvrage. Le plan seul et l'agencement sont de l'évêque de Carthage : le reste est une mine d'autorités et d'arguments disposés par ordre et où chacun peut s'approvisionner à loisir.

En somme, l'unique apologie complètement rédigée par saint Cyprien est sa lettre à Démétrien. Ce Démétrien était un païen riche et vicieux, ennemi juré des chrétiens, et qui ne s'était pas fait faute, dans la précédente persécution, de les dénoncer et de les perdre.

La persécution officiellement finie, sa haine n'avait pas désarmé, et, chose singulière! comme il éprouvait le besoin de la manifester, il ne trouvait rien de mieux que d'aller voir l'évêque dans sa maison, sous prétexte de conférer avec lui, en réalité pour l'insulter et le railler. C'était une de ces bêtes venimeuses qui semblent nées pour mordre et pour empoisonner tout ce qu'elles touchent. Cyprien l'avait supporté longtemps : « Quand tu aboyais, lui dit-il, et que tu poursuivais le Dieu unique et véritable des paroles impies de ta bouche sacrilège, j'avais bien souvent dédaigné tes attaques, Démétrien; je croyais plus convenable et meilleur de mépriser silencieusement l'ignorance d'un égaré, que de provoquer par ma réponse les accès de rage d'un fou... Nous devons aussi garder dans notre conscience nos saints mystères, ne pas les exposer à être foulés aux pieds des pores et des chiens » (1). Mais Démétrien ne s'en tint pas là. C'était le moment où la peste commençait à ravager Carthage. Les champs souffraient de la sécheresse; les sources tarissaient; la grêle ravageait les vignes et l'ouragan déracinait les oliviers. Comme toujours, quand il est touché par l'épreuve, le peuple s'agitait, et, contre les chrétiens, retentissaient des cris de mort : Démétrien provoquait et attisait cette hostilité. A l'en croire, les calamités qui s'abattaient sur l'Afrique étaient dues à la colère des dieux irrités par le mépris que les chrétiens faisaient de leur culte. C'est l'accusation que, un siècle et demi plus tard, saint Augustin devra encore réfuter. Elle pouvait déchaîner une nouvelle persécution. Cyprien pensa qu'il ne devait plus se taire, et il écrivit sa lettre ouverte *A Démétrien*. C'est une apologie, et c'est un réquisitoire. Les maux qui ont fondu sur Carthage et, d'une manière générale, sur le monde, l'évêque ne les nie pas : il en indiquerait même d'autres

auxquels son adversaire n'a pas songé. Oui, il est vrai, « l'hiver n'a plus les même pluies pour nourrir les semences, le soleil de l'été les mêmes feux pour les mûrir ; la température du printemps est moins favorable aux plantes, l'automne est moins riche en fruits. Les montagnes fatiguées ne rendent plus la même quantité de marbre ; les mines épuisées ne produisent plus autant d'or et d'argent ; leurs veines s'appauvrissent et décroissent tous les jours. Les champs manquent de cultivateurs, la mer de matelots, l'armée de soldats. Plus de probité sur la place publique ; plus de justice dans les tribunaux ; de concorde entre les amis, d'habileté dans les arts, de retenue dans les mœurs » (1). Et « quant aux guerres incessantes, aux malheurs causés par la stérilité et la famine, aux maladies, à la contagion qui exercent partout leurs ravages, on les avait sous les yeux ».

Voilà les faits. Qui en est responsable ? D'abord, il en est pour lesquels il n'y a pas lieu de rechercher une responsabilité. Le monde est vieux ; il est usé ; il finira bientôt, et il ne faut donc pas s'étonner que la nature, sur son déclin, ne soit ni aussi vivace, ni aussi féconde que dans sa jeunesse et sa force. « Croyez-vous qu'une chose puisse avoir, dans sa vieillesse, la même sève et la même vigueur qu'à son origine ? Tout ce qui s'approche de sa fin, tout ce qui va tomber et disparaître doit nécessairement diminuer. » C'est une première défense, et qui suppose, comme on le voit, que Cyprien croyait à la fin prochaine du monde. Elle vaut ce qu'elle vaut, mais il ne s'y arrête pas longtemps. On cherche les responsables des fléaux qui accablent l'Afrique : eh bien ! les voilà : ce sont les païens :

« Si ces malheurs arrivent, ce n'est pas parce que les chrétiens n'adorent pas vos dieux, comme vous vous en plaignez faussement, et comme vous le faites sonner si

haut dans votre ignorance, mais parce que vous n'adorez pas vous-mêmes le Dieu véritable. Il est le maître du monde : sa volonté gouverne tout à son gré; rien n'arrive que ce qu'il a voulu ou permis. Lors donc que se produisent des maux qui attestent la colère et l'indignation de Dieu, ils ne se produisent pas à cause de nous, qui honorons Dieu : ils sont le châtiment de vos fautes et de votre conduite. Jamais vous ne cherchez ni ne craignez Dieu; vous n'abandonnez pas vos vaines superstitions pour connaître la vraie religion, celle du Dieu unique et universel qui, à ce titre, doit être seul honoré et imploré par tous » (5).

L'accusation est retournée : les païens accusaient les chrétiens; mais les vrais auteurs du mal, ce sont les païens. Et poursuivant contre eux son réquisitoire, Cyprien les montre, au milieu des malheurs qui les frappent, aussi durs envers leurs esclaves, aussi avares, aussi débauchés, aussi cruels, aussi violents, plus cupides même et plus impitoyables qu'ils ne l'ont jamais été. Démétrien personnellement a sa part dans ce tableau, et l'évêque n'a pas craint de fustiger publiquement le misérable sycophante.

« Toi donc, qui juges les autres, juge-toi donc enfin toi-même; sonde les replis de ta conscience... et puisque tout le monde te voit tel que tu es, regarde-toi un peu toi-même. Ou bien l'orgueil t'enfle, l'avarice te rend rapace, la colère cruel, la passion du jeu prodigue, l'ivresse te fait trébucher, la jalousie te ronge; tu es incestueux par passion, impitoyable par violence; et tu es étonné de voir la colère de Dieu multiplier les châtiments du genre humain, alors que les crimes vont toujours croissant! » (10).

Que les païens. et Démétrien en particulier, comptent donc leurs prévarications et leurs péchés; qu'ils examinent leur conduite, et ils cesseront de se plaindre de Dieu ou des chrétiens. S'ils souffrent, ils l'ont mérité.

Oui ; mais alors, pourquoi les chrétiens, qui sont innocents, souffrent-ils, eux aussi, et pourquoi sont-ils enveloppés dans le même châtiment? Cyprien répond que ce qui est châtiment pour les uns est, pour les autres, une simple épreuve que leur espérance et leur foi leur permettent de supporter sans trop de peine, à laquelle ils se résignent courageusement, et qui recevra un jour sa récompense au ciel.

« Ne nous croyez donc pas semblables à vous, parce que, placés ici-bas avec un corps mortel, nous subissons, comme vous et avec vous, les inconvénients du monde et de la chair. L'essence d'un châtiment consiste dans le sentiment de la douleur ; puisque nous ne partageons pas vos douleurs, nous ne participons pas à votre châtiment. Notre espérance et notre foi conservent leur vigueur, et au milieu des ruines du monde qui s'abîme, notre âme reste debout, notre force inébranlable, notre patience joyeuse, notre âme confiante en Dieu... Oui, le véritable serviteur de Dieu, appuyé sur la foi et l'espérance, est inaccessible aux calamités de ce monde. Que la vigne refuse ses fruits, que l'olivier se flétrisse, que les herbes épuisées meurent dans les champs, qu'importe aux chrétiens? Qu'importe aux serviteurs de Dieu que le paradis appelle, et qui ont pour patrie le royaume céleste » (19, 20)?

Ce n'est pas à dire pour cela que le chrétien est insensible à ces maux, qui sont aussi les maux de ses frères. Non. « Cependant nous ne cessons de prier pour obtenir l'éloignement des ennemis, le retour de la pluie, la cessation des calamités qui vous affligent. Nuit et jour, nous apaisons la colère de Dieu, et nous le prions avec instance pour votre tranquillité et votre conservation » (20). Ainsi, le désir du ciel, tout en le détachant de la terre, ne rend pas le chrétien indifférent à ce qui s'y passe, et la charité pour ses frères le ramène à ces intérêts temporels dont il ferait bon marché pour lui-même. Saint Cyprien, tout en partageant

les idées de Tertullien sur la fin prochaine du monde et sur le peu que vaut la vie présente, a su se garder cependant contre les conclusions extrêmes : il a su maintenir à l'activité humaine sa place et sa raison d'être. C'était, nous l'avons dit, un homme de gouvernement et d'action.

Et c'était aussi un père et un pasteur, plein de miséricorde et d'amour. Ce traité à Démétrien, qui n'épargne ni les reproches ni la satire, il le termine par un appel touchant à la conscience et à la bonne volonté des coupables. Cyprien désire de toute son âme le salut de ces païens qui le persécutent, de ce Démétrien qui est son ennemi personnel, et, dans l'effroi que lui causent les maux présents et plus encore les maux éternels dont ils sont menacés, il les conjure de songer à leur salut et de revenir enfin au Dieu qu'ils ignorent.

« Pendant qu'il en est temps encore, assurez donc votre avenir. Nous vous offrons et notre affection et nos conseils. La haine nous est interdite; pour plaire à Dieu, nous ne devons jamais rendre le mal pour le mal. Et c'est pourquoi, nous vous exhortons à profiter de la grâce, et des délais qu'elle vous accorde, pour satisfaire à Dieu, pour passer de la nuit profonde de la superstition à la lumière immaculée de la vraie religion. Nous ne sommes pas jaloux de vos intérêts, nous ne vous cachons pas les bienfaits divins. A votre haine nous répondons par la bienveillance; en échange des tourments et des supplices dont vous nous accablez, nous vous montrons le chemin du salut. Croyez et vivez... Qu'aucun de vous ne craigne d'être empêché, par ses péchés ou par son âge, d'obtenir son pardon : tant que nous sommes en ce monde, le repentir n'arrive jamais trop tard... Fussiez-vous au terme de la vie, au moment même de mourir, priez pour vos péchés; implorez, confessez, reconnaissez par la foi le Dieu unique et véritable. La miséricorde divine absout le repentir, elle est indulgente à la foi; et même à notre dernière heure, elle nous conduit à l'immortalité » (25).

Ce traité *A Démétrien* est caractéristique de la manière de Cyprien : mélange de fermeté, au besoin de réplique énergique et cinglante, mais aussi de douceur et d'onction. C'est par cette dernière note que l'auteur se distingue de Tertullien. Tout en flagellant ses adversaires, on sent qu'il les ménage, parce qu'il ne veut pas les réfuter seulement : il veut les convertir et les gagner.

IV

A côté des écrits apologétiques de l'évêque de Carthage se placent ses écrits disciplinaires et ses instructions pastorales. Les premiers visaient le dehors; les seconds s'adressent aux fidèles et représentent assez bien ce que devait être la prédication de saint Cyprien. Cette prédication est celle d'un évêque dont toutes les pensées sont tournées à la protection et à la pratique de la vertu. La préoccupation littéraire, le désir de paraître original est si faible chez lui qu'il n'hésite pas, puisque cela lui paraît utile, à refaire en partie certains ouvrages de Tertullien. Ses traités *De la conduite des vierges, De l'oraison dominicale, De la patience* ne sont souvent que des imitations ou une sorte de réédition des traités analogues du grand précurseur. Saint Cyprien imite ; il reproduit les pensées, les arguments, même certaines expressions saisissantes de son modèle; mais il corrige aussi, il supprime ce qu'il y trouve d'inexact et d'outré; il estompe les nuances trop crues; il adoucit ce qui lui semble trop violent. Psychologue plus délié, et plus fin observateur que Tertullien, il analyse davantage ; il développe ses peintures de mœurs là où le premier a, d'un coup de pinceau, jeté toute sa couleur. Prise dans l'ensemble, l'œuvre de l'évêque paraît moins impressionnante et moins

robuste; mais les détails en sont plus justes et plus finis, et, puisqu'il s'agit de morale, le succès en est plus assuré, parce que la raison et le cœur y parlent plus que l'emportement et la passion.

La question des vierges consacrées à Dieu est une des premières qui aient attiré son attention. Ces vierges formaient dans l'Eglise une portion choisie et, à ce titre, étaient l'objet d'une considération particulière. La communauté chrétienne était fière de ces vertus d'élite qu'elle seule pouvait montrer. Mais, d'autre part, et pour la même raison, amis et ennemis, chrétiens et païens surveillaient de près la conduite de celles qui prétendaient à ces honneurs. Or, ces vierges vivaient alors dans le monde, sans costume qui les fît reconnaître, sans retraite et sans règle qui les réunît, se distinguant seulement des autres fidèles par plus de modestie et de retenue : et le péril était grand pour quelques-unes de ne pas marquer assez cette différence qui les séparait du monde. Nous voyons, par le traité de saint Cyprien, *De la conduite des vierges,* que celles d'entre elles surtout qui étaient riches, protestaient contre la simplicité de vie et de parure qu'on leur voulait imposer, et demandaient qu'on les laissât jouir sans scrupule de leur fortune, puisque d'ailleurs elles gardaient l'essentiel de leur vocation. Avec beaucoup de tact, l'évêque les rappelle à l'idéal de perfection qu'elles ont embrassé. Il ne veut pas leur parler avec autorité; c'est un père qui les avertit; il ne veut pas se donner « le vain plaisir de censurer le vice », mais simplement les « mettre en garde contre les sollicitations et les attaques du démon ». Il ne suffit pas à la vierge chrétienne d'être telle; elle doit encore le paraître; et comment ne pas voir que le luxe des habits, la richesse des bijoux et des ornements empruntés, l'emploi des procédés factices pour relever la beauté,

dénotent chez celles qui en font parade, un désir de plaire au monde difficilement conciliable avec la résolution qu'elles ont prise, de ne plaire qu'à Jésus-Christ? Elles sont riches, disent-elles. — La femme vraiment riche est celle qui l'est en biens spirituels et permanents. — Elles sont riches! Est-ce une raison pour outrepasser les lois de la modestie et de la simplicité? — Elles sont riches! Eh bien, qu'elles dépensent leur argent en bonnes œuvres et en aumônes, mais qu'elles fuient comme la peste ces modes et ces parures qui « ne peuvent convenir qu'à des femmes perdues ». Que la vierge, encore une fois, ne recherche pas les ornements périssables, mais « l'innocence des mœurs. Qu'elle marche le regard fixé sur Dieu et le ciel, et qu'elle n'abaisse pas sur les jouissances de la chair et sur les biens terrestres des yeux qui doivent être fixés en haut. »

Après les vierges, il est une autre catégorie de fidèles auxquels s'est particulièrement intéressé l'évêque de Carthage. Ce sont les pauvres, les persécutés, les prisonniers, tous ceux qu'atteignaient le malheur et la souffrance. Nous savons que sa charité était extrême. Lors de sa conversion, il avait donné aux pauvres une grande partie de ses biens : il en avait cependant gardé une portion, qu'il dépensa largement durant son épiscopat. Un ancien acteur s'étant converti et n'ayant plus de quoi vivre, il s'offre à se charger de son entretien si les aumônes de l'Eglise ne suffisent pas. Pendant la persécution de Dèce, il écrit aux clercs de Carthage de secourir, sur sa fortune personnelle, les étrangers et les indigents (*Epist.* VII); il insiste pour qu'on n'oublie pas les veuves, les malades, les pauvres (*Ibid.*), pour qu'on donne à ceux qui ont confessé la foi, l'argent et les vêtements dont ils peuvent avoir besoin. Au commencement de l'année 253, à la suite

d'une razzia en Numidie, des tribus insoumises avaient emmené en esclavage de nombreux chrétiens. Les évêques numides s'adressèrent à Cyprien qui leur fit parvenir 100.000 sesterces, plus de 25.000 francs, pour le rachat des captifs. Plus tard, dans la persécution de Valérien, en 257, neuf évêques, des prêtres, des diacres, des laïques sont saisis, par l'ordre du proconsul Paternus et, sur leur refus de sacrifier, condamnés au travail des mines dans la Maurétanie Tingitane. Leur situation matérielle y était affreuse. Cyprien, exilé lui-même à Curubis, trouva moyen de leur envoyer, par un sous-diacre et trois acolytes, de l'argent, des vêtements et des vivres, le tout accompagné d'une lettre magnifique (LXXVI), dans laquelle il loue leur vertu et les encourage à persévérer. Toutes ces largesses et d'autres sans doute quotidiennes, dont nous n'avons pas le détail, exigeaient des sommes relativement considérables. L'avoir personnel de Cyprien n'y eût pas suffi. Pour en obtenir, il écrivit son instruction pastorale *Sur les œuvres et l'aumône* (*De opere et eleemosynis*).

C'est, suivant la manière ordinaire à l'auteur, un commentaire suivi des textes de l'Ecriture, dans lequel il établit le devoir des chrétiens de faire l'aumône, réfute les prétextes allégués pour s'en dispenser et, enfin, exhorte chaleureusement les riches à verser généreusement dans le sein des pauvres les biens que la Providence leur a donnés. Une page mérite d'être relevée dans ce traité. C'est celle où l'auteur compare la prodigalité des mondains au service du démon avec la réserve dont font preuve beaucoup de chrétiens au service de Jésus-Christ :

« Pour faire rougir davantage de leur avarice, écrit-il, ceux qui sont inutiles et stériles, et qui n'opèrent aucun fruit de salut, pour que leur conscience sordide soit frappée

de la honte qui est due à sa laideur et à son infamie, figurez-vous que le démon, accompagné de ses serviteurs, c'est-à-dire des mondains voués à la perdition et à la mort, s'avance au milieu de nous. Le Christ est présent, et il juge, et le démon invite les chrétiens à faire la comparaison suivante. « Tu vois ce peuple, qui est avec moi. Pour lui, je n'ai été ni souffleté, ni flagellé, ni suspendu à la Croix; pour lui, je n'ai pas répandu mon sang; je n'ai pas racheté cette famille par ma passion et par ma mort. D'autre part, je ne lui promets pas le royaume du ciel; je ne lui rouvre pas le paradis, en lui rendant l'immortalité. Et pourtant, quels dons précieux, magnifiques, ces hommes ne me font-ils pas ? Au prix de quel travail, ardu et persévérant, au prix de quelles dépenses! Ils engagent ou vendent leurs biens pour acheter des charges; et, s'ils échouent dans leurs desseins, ils sont poursuivis par les injures et les sifflets, et parfois sont presque lapidés par la fureur populaire. Montre-moi, ô Christ, parmi les tiens, des clients aussi généreux; tes riches, tes opulents t'offrent-ils de semblables cadeaux dans l'église, sous ton regard et en ta présence? Engagent-ils, dépensent-ils leurs biens, ou plutôt les échangent-ils en mieux contre des trésors célestes? Les dons caducs et terrestres que l'on me fait ne nourrissent personne, ne donnent à personne des vêtements, ne procurent à personne le soutien du boire et du manger : tout est englouti dans la vanité prodigue et stupide de voluptés éphémères, entre l'emportement de celui qui donne et l'erreur de ceux qui le regardent. Et dans ton Eglise, c'est toi que l'on habille et que l'on nourrit dans les pauvres; tu promets à ceux qui font l'aumône la vie éternelle; et c'est à peine si ces disciples, que tu honores de divines récompenses et de célestes couronnes, peuvent se comparer aux miens qui doivent périr pour toujours. » Que répondre, mes frères bien-aimés? Comment justifier les âmes de ces riches, qui, plongés dans une nuit ténébreuse, croupissent dans la stérilité? Quelle excuse alléguer? Nous sommes au-dessous des serviteurs du démon, nous qui ne voulons rien donner au Christ, en échange de ses souffrances et de son sang » (22, 23).

Comme pour faire pendant au traité *De l'aumône,*

qui est une exhortation à la charité, saint Cyprien a écrit un traité, *De la jalousie et de l'envie,* qui est une flétrissure de ce vice odieux. Les besoins des pauvres et la nécessité de délivrer les captifs avaient fourni l'occasion du traité de l'aumône : il est vraisemblable que les schismes dont nous devons parler, et qui déchirèrent l'Eglise d'Afrique, et plus particulièrement les calomnies malveillantes dont saint Cyprien fut l'objet de la part de ses adversaires, donnèrent lieu à la composition du traité de l'Envie. L'auteur y montre les envieux, brisant les liens de la paix du Seigneur, violant la charité fraternelle, altérant la vérité, rompant l'unité, fomentant des hérésies et des schismes : et pourquoi ? « Parce qu'on résiste aux prêtres, parce qu'on porte envie aux évêques, parce que celui-ci se plaint de n'avoir pas été préféré pour l'ordination, ou se refuse à être soumis à un supérieur. Et ainsi l'orgueilleux, devenu envieux, regimbe, se révolte, se pervertit : il n'en veut pas tant à l'homme dont il est envieux, qu'à l'honneur qui lui est fait. » C'est bien là en effet ce qui se passa dans les circonstances que nous aurons à raconter, et qui attira les véhémentes réprobations de l'évêque. L'envie à son égard ne désarma pas, et il dut excommunier ceux qui le poursuivaient de leur injustifiable animosité. Du moins avait-il, d'avance, stigmatisé le détestable mobile qui les faisait agir.

V

Aux traités que je viens de signaler, et qui ont, je le répète, tout le caractère d'instructions pastorales ou de mandements épiscopaux, il faut joindre un certain nombre de lettres dont l'objet est la solution d'affaires

courantes ou le maintien de la discipline reçue. De toute l'œuvre écrite de Cyprien, sa correspondance est incontestablement la partie la plus importante et la plus vivante; mais elle n'offre d'ailleurs aucun caractère d'intimité. Ces lettres sont des lettres d'affaires et d'administration, souvent des réponses à des questions posées, où il ne faut chercher ni épanchements, ni confidences. La personnalité de l'auteur n'y est pas moins fortement accusée, et c'est là, mieux encore que dans ses traités — dans ceux dont nous avons parlé surtout — que nous le retrouvons avec son tour d'esprit net, précis, ferme sans raideur, indulgent sans faiblesse, suivant invariablement la route qu'il s'est tracée, et qu'il a jugée d'abord être la bonne. Ce caractère d'unité est remarquable. Que l'on prenne le groupe des lettres se rapportant à la même affaire, au gouvernement de son Eglise par exemple durant la persécution, ou à la question des *lapsi,* ou à celle du baptême des hérétiques, on voit que Cyprien s'est fait dès le principe, sur les mesures à prendre ou les solutions à fournir une idée réfléchie, qu'il développera au besoin, dont il expliquera les divers aspects, mais dont il ne déviera jamais. Dans ses décisions, aucun flottement : il semble que du premier coup d'œil il ait tout prévu.

Parmi ces lettres donc, qui sont au nombre de cinquante-neuf, j'en signalerai dès aujourd'hui cinq ou six, qui montrent quelle variété de questions et de détails sollicitait l'attention de l'évêque de Carthage. Dans celle qui porte le numéro un, saint Cyprien rappelle énergiquement la loi canonique qui interdisait d'employer les clercs au soin des affaires séculières. Un certain Geminius Victor, de Furni, avait nommé par testament, pour tuteur de ses enfants, un prêtre, Geminius Faustinus. L'évêque de Carthage l'apprend ;

il écrit au clergé de Furni qu'une pareille disposition est absolument contraire aux canons et, pour donner un exemple, il interdit d'offrir le saint sacrifice pour l'âme de Geminius Victor et de prononcer son nom dans les diptyques. — La lettre numéro deux est relative à cet ancien acteur converti, dont nous avons déjà parlé. Ce pauvre homme s'était retiré du théâtre, mais, contraint sans doute par la nécessité, il gagnait sa vie en donnant à de jeunes acteurs des leçons de déclamation et de mimique. Saint Cyprien fait ressortir l'inconséquence d'une pareille conduite. Si le vieil acteur a dû quitter sa profession, comme incompatible avec les exigences de la foi et de la morale chrétiennes, il est clair qu'il lui est interdit aussi de former de jeunes acteurs pour continuer ce qu'il a fait. Il faut donc, s'il est d'ailleurs incapable de travailler, ou que l'Eglise de Thenae, à laquelle il appartient, le nourrisse, ou, si cela ne suffit pas, qu'on l'envoie à Carthage dont l'évêque se chargera de son entretien. — La lettre numéro trois s'occupe d'un diacre de l'Eglise de Nova, dont l'attitude, vis-à-vis de son évêque Rogatianus, était rien moins que respectueuse et obéissante. Rogatianus était vieux et faible : au lieu de sévir lui-même, il écrivit à Cyprien pour se plaindre du diacre indiscipliné. La réponse de Cyprien fut telle qu'on pouvait l'attendre. Il était indulgent pour les défaillances passagères, mais il n'admettait pas qu'on méconnût les privilèges de la hiérarchie. C'est Dieu qui a fait les évêques, dit-il, et ce sont les évêques qui font les diacres. Si les évêques ont le droit de s'insurger contre Dieu, alors les diacres auront celui de s'insurger contre les évêques ; sinon, qu'ils leur témoignent respect et soumission. Rogatianus ne doit donc pas tolérer que l'on méprise sa dignité et son grand âge : il frappera le diacre rebelle, et l'obligera à faire

pénitence, car c'est le moyen d'étouffer dans leur principe le schisme et l'hérésie.

Je passe sur la lettre quatrième, qui s'occupe d'une situation délicate où s'étaient imprudemment engagées des vierges consacrées à Dieu, et je signalerai, presque à l'autre extrémité du recueil, la lettre soixante-douzième, aux évêques de Numidie, qui accompagnait un envoi d'argent pour le rachat des captifs chrétiens ; puis la lettre soixante-seizième, qui accompagnait un secours analogue aux confesseurs de la foi détenus dans les mines de la Maurétanie ; la lettre soixante-quatrième, écrite en 253, au nom d'un concile de soixante-six évêques, qui décidait que l'on doit baptiser les enfants dès leur naissance, et réfutait les objections que certains faisaient à cette pratique ; et enfin la lettre soixante-troisième à Cécilius, une des plus importantes au point de vue dogmatique que saint Cyprien ait écrites, et sur laquelle nous devons un peu nous arrêter.

L'auteur y combat un abus très grave, qui s'était glissé dans quelques Eglises d'Afrique, celui de ne verser dans le calice que de l'eau pour la consécration de l'eucharistie et l'offrande du saint sacrifice. D'où venait cet abus, et sous quelles influences s'était-il introduit, nous l'ignorons. On peut seulement soupçonner que le montanisme, avec ses tendances outrées d'abstinence, ou, comme on disait alors, d'*encratisme,* n'y était pas étranger. Saint Cyprien signale aussi une objection que les *aquariens* — c'est ainsi qu'on appelait ceux qu'il combat — faisaient à la pratique commune : c'est que, en temps de persécution, le fidèle qui avait communié le matin au calice, pouvait être trahi par l'odeur même du vin qu'il avait bu. Piètre raison qui n'explique pas évidemment l'abus dont il s'agit, et que l'évêque écarte d'un mot : « Comment

pourrait-il répandre son sang pour Jésus-Christ, celui qui rougit de boire le sang de Jésus-Christ? »

Quoi qu'il en soit, ce fut l'occasion pour saint Cyprien d'écrire, sur l'Eucharistie, une lettre assez longue, et dont voici les idées fondamentales. La lettre est adressée à l'évêque de Biltha, Cecilius, doyen de l'Afrique proconsulaire. Dès le premier mot, saint Cyprien y formule le principe qui domine toute la question : « Dans l'offrande du calice, nous devons garder la tradition du Seigneur, et ne pas faire autre chose que ce qu'il a fait pour nous : nous devons offrir, en mémoire de Lui, seulement un calice de vin mêlé d'eau »; puisque « on ne saurait croire que ce sang, par lequel nous avons été rachetés et vivifiés, est dans le calice, que si le calice a d'abord contenu du vin, devenu le sang du Christ » (2).

Ce mystère avait été souvent figuré ou prédit dans l'Ancien Testament. Entre tous, Melchisédec, roi et prêtre du Très-Haut, qui offrit en sacrifice du pain et du vin, et qui bénit Abraham, a été la figure de Jésus-Christ. « Car qui donc a été plus prêtre du Dieu Très-Haut que Notre-Seigneur Jésus-Christ, lequel a offert à Dieu son Père un sacrifice, et celui-là même que Melchisédec avait offert, à savoir du pain et du vin, c'est-à-dire son corps et son sang, et qui a réalisé sur le peuple chrétien la bénédiction d'Abraham ? » (3).

Du reste, le récit de l'institution de l'Eucharistie par les évangélistes et par saint Paul tranche toute la difficulté :

« Prenant en effet le calice la veille de sa passion, Jésus-Christ le bénit et le donna à ses apôtres en disant : *Buvez-en tous, c'est le sang du Testament qui sera répandu pour beaucoup en rémission des péchés. Je vous le dis, je ne boirai plus de ce fruit de la vigne, jusqu'au jour où j'en boirai du nouveau avec vous dans le royaume de mon*

Père. Où nous voyons que le Seigneur a offert un calice de vin mêlé, et que ce qu'il appelle son sang avait été vin. D'où il appert encore que l'on n'offre pas le sang du Christ, si le calice ne contient pas du vin, et que nous ne célébrons pas, par une consécration légitime, le sacrifice du Seigneur, si notre offrande et notre sacrifice ne répondent pas à la Passion du Sauveur. Et encore, comment boirons-nous le vin nouveau, fruit de la vigne, avec le Christ, dans le royaume du Père, si, dans le sacrifice de Dieu le Père et du Christ, nous n'offrons pas du vin, et nous ne mêlons pas le calice suivant la tradition du Seigneur? » (9).

La matière du sacrifice eucharistique est donc le vin mêlé d'eau. Saint Cyprien s'arrête sur le symbolisme de ce mélange. Le vin représente le Christ, puisqu'il va devenir son sang ; l'eau, matière du baptême, représente les fidèles qui sont unis au Christ.

« Lorsque, dans le calice, l'eau est mêlée au vin, le peuple [chrétien] est uni au Christ, et la foule des croyants est attachée et jointe à celui en qui elle croit. Et cette union et ce mélange de l'eau et du vin est tel qu'ils ne peuvent être séparés », pas plus que l'Eglise ne saurait être séparée de Jésus-Christ. « Et ainsi, pour la consécration du calice, on ne saurait offrir de l'eau seule, pas plus que du vin seul. Car si l'on offre du vin seulement, le sang de Jésus-Christ commence d'exister sans nous. Et, s'il n'y a que de l'eau, le peuple chrétien se trouvera sans le Christ. Ce n'est que lorsque les deux sont mêlés, rattachés l'un à l'autre et confondus par l'union, que le mystère spirituel et céleste est consommé » (13).

Revenons donc à la pratique et aux ordres du Christ, et, sans nous inquiéter de ce que d'autres ont fait par simplicité ou par ignorance, répétons fidèlement ce que Notre-Seigneur a fait le premier.

« Car si le Christ Jésus notre Seigneur et notre Dieu est le souverain Prêtre de Dieu son Père, s'il s'est offert au

Père en sacrifice et a ordonné que cette offrande fût renouvelée en mémoire de lui, alors vraiment le prêtre agit comme vicaire du Christ, en reproduisant ce que le Christ a fait ; et il offre dans l'Eglise à Dieu le Père un sacrifice vrai et plein, en offrant de la même façon qu'il voit que le Christ a offert lui-même » (14). « Et puisque nous faisons, dans tous nos sacrifices, mention de la passion du Sauveur — car le sacrifice que nous offrons, c'est la mort du Seigneur —, gardons-nous de faire autre chose que ce qu'il a fait, prévenus que nous sommes par l'Ecriture que, chaque fois que nous offrons le calice en mémoire du Seigneur et de sa passion, nous devons reproduire ce qu'il est constant que le Seigneur a fait le premier » (17).

Tel est le résumé de cette lettre à Cecilius, que l'on a pu appeler le document le plus important sur l'eucharistie que nous aient légué les trois premiers siècles. Ceci a été écrit vers l'an 253. Et n'est-il pas consolant pour nous, catholiques, qui croyons à la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie, au mystère de la conversion du pain et du vin en son corps et en son sang, qui croyons que la Messe est vraiment un sacrifice, et un sacrifice qui représente et reproduit celui de la Croix et du Cénacle ; n'est-il pas consolant, dis-je, et fortifiant pour notre foi, de trouver ces vérités si nettement proclamées, à une époque si primitive, par un homme de sens si rassis que l'était saint Cyprien, par un évêque qui n'était pas un spéculatif ni un faiseur de systèmes, mais qui exprimait simplement ce qui était alors la créance de tous autour de lui, et qui a fini par donner sa vie pour soutenir ses affirmations ? Il y a bien là de quoi confondre l'erreur d'un Luther ou d'un Calvin, et contrebalancer l'outrecuidance de leurs blasphèmes.

J'arrêterai là pour le moment, mon étude sur saint Cyprien. Elle s'est bornée jusqu'ici à dépeindre — bien imparfaitement — ce qu'a été l'évêque de Car-

thage dans son administration quotidienne, et à présenter les écrits qui s'y rapportent. Dans un prochain chapitre, nous le contemplerons lancé dans la tourmente, battu par la persécution et par les luttes intérieures, mais les dominant par la hauteur de ses vues et de son courage, et, finalement, se montrant plus fort que la mort, en donnant librement sa vie pour Jésus-Christ.

CHAPITRE VIII

SAINT CYPRIEN (II)[1].

Dans une première étude, je me suis appliqué à dépeindre le caractère général de saint Cyprien; à le montrer dans le gouvernement quotidien de son Eglise; à faire connaître ceux de ses écrits qui représentent plus particulièrement son œuvre d'apologie et son enseignement pastoral. Dans celle-ci, nous allons reprendre les grandes dates de son épiscopat, refaire brièvement l'histoire de ces neuf années, dont pas une n'a été sans tristesse et sans luttes, parler des écrits que ces tristesses et ces luttes lui ont dictés, et enfin contempler le docteur dans la suprême leçon qu'il donna à son peuple par son martyre. C'est dans l'épreuve que les hommes se montrent ce qu'ils sont, et qu'il est plus facile d'en juger.

I

Cyprien avait été porté sur le siège de Carthage dans le courant de l'année 249. Dès le mois de janvier 250, paraissait l'édit de persécution de l'empereur Dèce. Tout y était calculé et prévu pour qu'aucun chrétien n'échappât à l'apostasie ou au châtiment. A jour fixe, non seulement dans les grandes villes, mais

1. Conférence donnée aux Facultés catholiques de Lyon, en 1920.

dans les bourgs et les campagnes, tous les citoyens, hommes, femmes et enfants, étaient obligés de se présenter au temple, devant une commission locale, composée de magistrats et de notables. « A l'appel de son nom, chacun devait offrir une victime ou du moins brûler de l'encens sur l'autel et faire une libation; puis manger des viandes et boire du vin consacrés aux idoles. » Un certificat délivré par la commission constatait que l'on avait satisfait à ces conditions, faute de quoi on était condamné à la prison, à l'exil ou à la mort. Ce certificat est ce qu'on appelait le *libellus*. Par une bonne fortune, nous avons retrouvé en Égypte, écrits sur papyrus, vingt-cinq originaux au moins de ces *libelli*. Ils sont tous rédigés d'après une formule fixée d'avance évidemment, et contiennent, d'abord, l'assurance donnée par l'intéressé qu'il a accompli les rites exigés; puis l'attestation du ou des témoins qui l'ont vu accomplir les sacrifices; en troisième lieu, la signature du greffier qui a authentiqué la pièce; et enfin la date. Voici un spécimen complet :

« A la commission élue pour surveiller les sacrifices. Mémoire d'Aurelia Ammonarion du bourg de Théadelphie.

« Nous avons de tout temps offert des sacrifices et témoigné notre piété aux dieux, moi et mes enfants, Aurelius Didymus, Aurelius Nouphis et Aurelius Taâs, et maintenant encore, en votre présence, nous avons, selon l'édit, fait des libations et des sacrifices, et nous avons mangé des offrandes sacrées. Je vous prie de m'en donner acte ci-dessous. Portez-vous bien. »

Suit l'attestation des témoins : « Nous, Aurelius Serenus et Aurelius Hermas, nous vous avons vus sacrifier. »

Signature du greffier : « Moi, Hermas, j'ai paraphé. »

La date : « Année 1re de l'empereur César Gaius, Messius, Quintus, Trajanus, Decius, Pius, Felix, Augustus, le 20 [du mois] de Payni » (26 juin).

Tous nos documents constatent que les effets de la

persécution de Dèce furent terribles, et que, s'il y eut de courageuses et nombreuses résistances, le nombre aussi des apostasies fut considérable. A Carthage, les magistrats ne suffisaient pas à enregistrer les défaillances. Des prêtres même renièrent leur Dieu et sacrifièrent aux idoles. — Quant à l'évêque, il fut naturellement le premier visé par la haine populaire. On savait bien qu'il ne faiblirait pas, et déjà l'amphithéâtre retentissait du cri : Cyprien aux lions! Mais Cyprien ne crut pas l'heure venue d'être inutilement martyr. Il sortit de la ville avec un groupe de clercs et de fidèles, et se cacha. Cette fuite surprit plus d'un esprit. Elle fut, en Afrique et jusqu'à Rome, l'objet de commentaires malveillants, et l'évêque a jugé nécessaire et à plusieurs reprises de s'en expliquer. Les raisons qu'il donne de sa conduite en cette circonstance sont multiples. Il fait valoir des inspirations directes de Dieu, les conseils d'évêques et de clercs prudents; mais la raison qui paraît l'avoir décidé est que sa présence à Carthage ne pouvait que surexciter les violences officielles et être l'occasion de plus grands maux, tandis que, en se retirant momentanément, il pouvait continuer de veiller sur une communauté qui en avait tant besoin. On peut même aller plus loin, et se demander si, dans cette circonstance, les magistrats impériaux — quelques-uns du moins — ne furent pas ses complices. Dans ce monde officiel, l'ancien avocat avait certainement conservé des sympathies et peut-être des relations. On n'y désirait pas sa mort, et il semble bien que l'on n'y ait fait aucun effort sérieux pour découvrir le lieu de sa retraite. Un arrêt de proscription fut sans doute lancé contre lui, et ses biens furent confisqués; mais on s'arrangea de façon à ne pas se saisir de sa personne.

Car il semble d'ailleurs que rien n'eût été plus facile. Cyprien n'était pas loin de Carthage, et il entretenait avec son Eglise des rapports presque quotidiens. Nous avons de lui une vingtaine de lettres qui datent de cette époque, et qui sont un témoignage irrécusable du soin avec lequel il veillait aux besoins de son diocèse. Besoins matériels — : il recommande de secourir « les pauvres, les malades, les veuves, les orphelins, les étrangers de passage, et aussi les confesseurs qui sont en prison » : il offre pour cela les restes de sa fortune personnelle, et envoie de l'argent. — Besoins du ministère ecclésiastique — : Pour se faire remplacer, il s'en rapporta d'abord à l'assemblée des prêtres et des diacres; mais, cette organisation lui paraissant dans la suite insuffisante, il institua une commission spéciale, composée de deux évêques et de deux prêtres; puis, pour combler les vides faits dans le clergé, il crée de nouveaux lecteurs, des sous-diacres, des prêtres; il presse les clercs de Carthage de tenir fermement aux règles de discipline, d'empêcher que la communauté chrétienne ne se débande et ne se dissolve. — Besoins moraux surtout —; besoins considérables et pressants. Il félicite ceux qui ont confessé généreusement leur foi, tout en les mettant en garde contre les tentations d'orgueil et de complaisance en eux-mêmes. Il gourmande les apostats, mais il pleure surtout sur leur ruine spirituelle, et sur le scandale qu'ils ont donné. Il encourage les indécis; il donne à tous des conseils de paix, de concorde, d'humilité, de discrétion, de charité et de vaillance. Pendant près de seize mois que dura son absence, on peut dire que la sollicitude de son Eglise ne le quitta pas, et qu'il fut toujours au milieu de son peuple, par la pensée et par le cœur : « J'étais absent de corps, a-t-il écrit, mais ni mon esprit ni mes actes,

ni mes conseils n'ont manqué aux fidèles. Suivant les préceptes du Seigneur, j'ai veillé sur nos frères en tout ce que j'ai pu, dans la mesure de mes faibles forces » (*Epist.* xx, 1).

II

Quand il rentra à Carthage, au printemps de 251, la persécution finie, la tâche la plus délicate et la plus difficile l'attendait. Avant tout, il fallait déterminer dans quelles conditions se ferait la réconciliation des *lapsi*, c'est-à-dire de ceux qui avaient faibli dans la persécution, et qui avaient plus ou moins explicitement apostasié. Ils étaient nombreux, très nombreux, mais n'étaient pas cependant tous également coupables. A côté de ceux qui s'étaient présentés spontanément pour sacrifier, et avaient en quelque sorte forcé les magistrats à enregistrer leur apostasie, il y avait ceux qui n'avaient cédé qu'aux tortures savamment graduées qu'on leur avait fait souffrir; il y avait aussi ceux qui, sans avoir réellement sacrifié, s'étaient procuré, à prix d'argent ou autrement, le certificat de sacrifice exigé par l'édit, et s'étaient mis ainsi à couvert des poursuites. Par opposition aux premiers, nommés thurificateurs ou sacrificateurs (*thurificati, sacrificati*), on appelait ces derniers *libellatiques* (*libellatici*), du *libellus* qui constatait leur prétendu reniement. — Or ces diverses catégories de *lapsi*, dès que la persécution eut pris fin ou même se ralentit, au mois de mai 250, demandèrent en foule de rentrer dans l'Eglise et d'être réconciliés. D'abord modestes et timides, beaucoup d'entre eux s'enhardirent par leur nombre même, et ne sollicitèrent plus, mais réclamèrent et exigèrent leur pardon avant même

toute pénitence. Ils furent malheureusement encouragés dans cette attitude, d'une part, par la faiblesse de certains prêtres qui cédaient trop aisément à leurs exigences, de l'autre, par l'imprudence de certains confesseurs de la foi, qui se crurent appelés à remplacer l'évêque dans ce ministère de réconciliation. L'estime en effet dont jouissaient ces chrétiens, qui avaient survécu aux tortures qu'ils avaient endurées pour la foi, était fort grande, et il était d'usage que les *lapsi* s'adressassent à eux pour en obtenir des billets de recommandation qu'ils présentaient à l'évêque. Or, plusieurs de ces confesseurs délivrèrent ainsi des lettres d'indulgence à tout venant et sans aucune discrétion. Bien plus, quelques-uns d'entre eux y prirent un ton autoritaire et insolent, et signifièrent simplement à l'évêque qu'il eût à donner la paix à un tel et un tel, à qui ils l'avaient eux-mêmes donnée. Voici, comme exemple, un billet de cinq lignes envoyé à saint Cyprien par un confesseur nommé Lucien, homme de foi robuste, mais évidemment d'intelligence très bornée :

« Tous les confesseurs au pape Cyprien. Sachez que nous avons donné la paix à tous ceux dont vous avez examiné la conduite depuis le jour de leur chute. Nous voulons que vous en informiez les autres évêques ; et nous souhaitons que vous soyez toujours en bonne intelligence avec les saints martyrs. Lucien a écrit ceci, en présence d'un exorciste et d'un lecteur. »

Une pareille mise en demeure ne pouvait être du goût de Cyprien. Y obéir eût été la ruine non seulement de toute discipline, mais de toute autorité dans l'Eglise. Or, son autorité, saint Cyprien prétendait bien la conserver et l'exercer. Il n'était pas l'homme des mesures violentes, mais il était bien l'homme de

la force persévérante et continue, à laquelle tout finit par céder. Tant qu'il fut retenu loin de Carthage, il s'efforça de gagner du temps, remontrant, dans ses lettres, aux *lapsi* la grandeur de leur faute et la nécessité d'en faire pénitence; aux confesseurs le rôle de simples suppliants qui leur convenait; au clergé son devoir de maintenir les règles reçues et de refuser la communion aux apostats non réconciliés; mêlant d'ailleurs toujours la douceur aux reproches, et déterminant la conduite pratique à suivre dans telle et telle circonstance concrète. En même temps, il s'entendait avec le clergé de Rome sur les décisions à prendre en commun dans cette affaire: et, dès qu'il fut rentré à Carthage après Pâques 251, il tint, pour la régler définitivement, son premier concile.

Nous ignorons combien d'évêques s'y trouvaient présents. Cyprien dit qu'ils étaient nombreux. On ne se trompera guère en pensant qu'ils étaient environ une soixantaine. Mais d'ailleurs les évêques n'assistaient pas seuls au concile. Ils avaient sans doute seuls voix délibérative, mais, à côté d'eux, se tenaient les prêtres, diacres et autres clercs des Eglises; et, tout autour d'eux, le peuple debout et silencieux pouvait également écouter ce qui se disait et suivre les discussions. Les deux livres de Cyprien *De lapsis* et *De catholicae ecclesiae unitate,* dont nous allons parler, ne se comprendraient pas, si nous ne supposions cette disposition de l'assemblée.

La première question dont avait à s'occuper le concile était celle des *lapsi.* Comment devait-on les traiter, et à quelles conditions devait-on leur pardonner? L'évêque de Carthage possédait sa solution toute prête et, pour la justifier, il avait composé un mémoire dont il donna lecture au concile. C'est le traité *De lapsis.* Il est dirigé, en définitive, contre le parti de l'in-

dulgence outrée, contre les *lapsi* qui voulaient être réintégrés dans l'Église sans pénitence, contre les confesseurs et les clercs qui encourageaient ces prétentions; mais c'est d'ailleurs un plaidoyer d'une modération, d'une force et d'une habileté consommées. Le début est un chant d'actions de grâces pour la paix rendue enfin à l'Église. Puis l'auteur se tourne vers les confesseurs pour les féliciter de leur courage et de leur fidélité :

« Vous avez résisté vaillamment au monde. Vous avez offert à Dieu un spectacle glorieux, et, pour l'avenir, vous avez servi d'exemple à vos frères. Avec quelle allégresse votre mère, l'Eglise, vous accueille dans son sein, au retour du combat! Qu'elle est heureuse, qu'elle est joyeuse de vous ouvrir ses portes, pour que vous entriez en rangs serrés, avec les trophées conquis sur l'ennemi vaincu! » (2)

Hélas! cette joie n'est pas sans mélange. En face des confesseurs se trouvent les apostats. Cyprien commence par pleurer et gémir sur eux et avec eux :

« Que faire maintenant?... Il faut des larmes plus que des mots pour exprimer notre douleur, pour pleurer sur la plaie de notre corps, pour nous lamenter sur les pertes multiples d'un peuple si nombreux... Je souffre, mes frères, je souffre avec vous... Car le pasteur est plus blessé encore par les blessures de son troupeau. Mon cœur est avec chacun des coupables, et je prends ma part du chagrin et de la mort qui pèsent sur lui » (4).

Le père a parlé : c'est au tour de l'évêque à se faire entendre. Il faut pleurer sur les *lapsi*, et d'autant plus que beaucoup d'entre eux ne paraissent pas se rendre compte de l'énormité de leur faute. Énorme par son objet; énorme par la facilité avec laquelle ils la commirent : « Ce fut, dans toute l'Église d'Afrique,

comme une épidémie de lâcheté. » On s'invitait, on s'entraînait à l'apostasie.

« Eh quoi! s'écrie Cyprien, quand, de vous-même, vous êtes allés au Capitole, quand vous vous êtes approchés volontairement pour commettre ce crime infâme, votre pied n'a pas chancelé? Vos yeux ne se sont pas voilés? Votre cœur n'a pas tremblé? Vos membres n'ont pas fléchi? Vos sens ne se sont pas engourdis? Votre langue n'a pas été paralysée? La parole ne vous a pas manqué? Un serviteur de Dieu a-t-il pu, là-bas, se tenir debout, et parler, et renoncer au Christ, après avoir renoncé au diable et au monde? »

Et ce qu'il faut déplorer plus encore, s'il est possible, c'est l'aveuglement de bon nombre de ces renégats qui, au lieu de songer à la pénitence, continuent leur vie de luxe et de plaisir. Pour ceux-là, l'orateur est sans pitié :

« Nous croyons peut-être que [ce malheureux] se lamente de tout son cœur, que, par des jeûnes, des larmes et des flagellations, il cherche à désarmer le Seigneur. Eh bien! depuis le jour de son crime, il fréquente régulièrement les bains ; il se gorge de bons repas, il se gonfle de nourriture jusqu'à l'indigestion, et, le lendemain, soulage son estomac... Il est gai, il est joyeux d'allure : c'est sa façon de pleurer sa mort... Et celle-là, croyez-vous qu'elle gémisse et se flagelle? Elle ne songe qu'à se parer d'une robe précieuse, oubliant qu'elle a perdu la parure du Christ. Elle se couvre de bijoux, de colliers richement travaillés, sans pleurer la perte de ses ornements divins et célestes. Eh bien! tu as beau te draper dans tes vêtements étrangers, dans tes robes de soie : tu es nue. Tu as beau te parer de bijoux d'or, de perles et de pierres précieuses : sans la beauté du Christ, tu es laide. Toi qui teins tes cheveux, cesse de le faire, maintenant du moins, en un temps de douleur. Et toi, qui peins tes yeux avec un fard de poudre noire, laisse maintenant tes larmes laver tes yeux... C'est

ton âme que tu as perdue, malheureuse. Tu es morte pour l'Esprit : tu te survis à toi-même. Désormais, quand tu marches, tu traînes ton cadavre. Et tu ne te flagelles pas vigoureusement! Tu ne gémis pas sans cesse! Et tu ne songes pas, par honte de ton crime, ou pour te lamenter sans trêve, à te cacher! »

Pour comprendre toute la force de pareils reproches, il n'y faut pas voir une prosopopée oratoire, s'adressant à un auditoire imaginaire. Non. Cyprien est en chaire. Il parle, et avec quelle autorité! Les évêques et le clergé l'entourent et le soutiennent de leur adhésion. La plupart des coupables, sans doute, sont là. Ils sont venus, par curiosité peut-être, sûrement parce que leur sort va se décider. L'orateur les a sous les yeux : il pourrait les désigner de la main; et chacune de ses paroles de douleur ou de reproche tombe sur leur tête comme des charbons ardents. Comment résister à un pareil réquisitoire? L'évêque ne dit que ce qui est évident, public, que ce qu'il a vu et voit tous les jours. Et il va citer d'autres faits, des faits qui montrent que Dieu n'entend pas laisser impuni le crime des apostats. « Un chrétien qui était monté au Capitole de Carthage pour apostasier, y est devenu muet. Une femme qui s'était mise au bain après son abjuration, y fut la proie du démon, se coupa la langue avec les dents et mourut au milieu de terribles convulsions. Une autre femme, qui avait apostasié secrètement, fut étouffée la première fois qu'elle voulut communier. Une autre avait une armoire où elle conservait du pain consacré par l'eucharistie : une flamme en sortit et l'empêcha d'y toucher. Un homme, qui avait emporté chez lui sa part des saintes espèces, s'aperçut, en arrivant, qu'il avait entre les mains de la cendre. » Puis, voilà un fait dont Cyprien avait été lui-même témoin : « Une petite fille dont les parents

s'étaient enfuis, était restée à Carthage sous la garde d'une nourrice. Celle-ci conduisit l'enfant aux magistrats, qui lui firent manger du pain trempé dans le vin du sacrifice. La persécution finie, la fillette fut amenée par sa mère à l'assemblée des fidèles. Là, elle s'agita pendant les prières, et ne cessa de pleurer. Après la consécration, elle repoussa le calice [de la communion], et un diacre dut l'y faire boire de force. Alors elle vomit tout » (Monceaux). « L'eucharistie, continue Cyprien, ne put rester dans sa bouche et son corps profanés ; le breuvage saint du sang du Seigneur s'échappa de ses entrailles souillées : tant est grande la puissance de Dieu ; si grande est sa majesté. A sa lumière, l'œuvre des ténèbres fut découverte ; le pontife de Dieu reconnut le crime secret » (25).

Que déduire de tout ceci ? C'est qu'il faut absolument que les coupables fassent pénitence, que les prêtres l'exigent d'eux rigoureusement, que les confesseurs cessent de vouloir imposer leurs billets d'indulgence sans condition. C'est la conclusion du traité *De lapsis*. — Quant aux mesures qui furent prises par le concile vis-à-vis des délinquants, nous savons que ce furent celles-mêmes qu'avait proposées saint Cyprien. D'abord, il n'y aurait pas de réconciliation en masse, et l'on ne tiendrait aucun compte des recommandations des martyrs ; le cas de chacun serait examiné à part. Les libellatiques pourraient être réconciliés presque immédiatement. Ceux qui avaient effectivement sacrifié feraient pénitence toute leur vie ; mais on leur pardonnerait à leur lit de mort. Les évêques, prêtres, diacres et clercs renégats seraient déposés et réduits au rang des laïques, sans espoir de recouvrer jamais leur charge. Quant à ceux qui refuseraient de faire pénitence, ils ne seraient pas réconciliés même à la mort, et quand même alors ils la

demanderaient, parce qu'il est à croire que la crainte seule, et non le repentir les ferait agir.

La question des *lapsi* étant ainsi réglée, le concile dut en régler une seconde, à la vérité plus facile à trancher, celle du schisme de Novat et de Félicissime. Dès l'élection de Cyprien, en effet, nous voyons se former contre lui une coalition de prêtres au nombre de cinq, dont Novat était l'âme, et à laquelle s'adjoignit plus tard un diacre nommé Félicissime, qui devint le bailleur de fonds du parti. Suivant son habitude, Cyprien avait d'abord temporisé, et tâché de gagner les opposants par la douceur. Au lieu de se rendre, ils profitèrent de l'absence de l'évêque, pour exciter le mécontentement des pauvres, encourager les *lapsi* dans leur refus de faire pénitence, et prêcher partout un laxisme déprimant. A la fin, ils se révoltèrent ouvertement. Saint Cyprien, de sa retraite, les excommunia (*Epist.* XLI, XLII); mais l'affaire ne fut pas finie pour autant. Parallèlement, un autre schisme s'était déclaré à Rome, celui de l'antipape Novatien contre le pape légitime, Corneille. Malgré la différence des idées qui les séparait, les schismatiques de Rome et de Carthage firent bloc contre les pasteurs légitimes : Novat donna la main à Novatien, et tous deux, après avoir organisé à Rome une Eglise dissidente, essayèrent d'en organiser une semblable en Afrique. Ces tentatives n'effrayèrent pas, outre mesure, l'évêque de Carthage. Il se sentait très fort contre cette faction infime, composée de gens peu estimables et peu estimés. Mais il importait cependant de les faire condamner solennellement par le concile; et, pour préparer cette condamnation, saint Cyprien avait écrit un second mémoire qui fut lu également dans l'assemblée de 251. C'est le traité *De l'unité de l'Église catholique*.

On a quelquefois rapproché cet ouvrage du fameux

sermon de Bossuet, prêché en 1682, sur l'*Unité de l'Église*. En fait cependant, et bien qu'il s'y trouve des idées communes, l'objet des deux écrits n'est pas le même. Bossuet veut montrer comment l'unité intérieure de l'Église universelle, dont la primauté romaine est la condition et la garantie fondamentale, n'est pas rompue par certaines particularités disciplinaires propres aux Eglises nationales ou locales. Saint Cyprien veut montrer qu'il ne saurait y avoir au monde et dans chaque cité qu'une seule Église légitime, dont les Eglises locales sont les parties inséparables, dont les évêques, régulièrement institués, sont les chefs, et qu'il n'est jamais permis ou de se séparer de l'Église, ou de s'élever contre l'autorité des pasteurs qui la gouvernent. Il a enfermé sa thèse dans cette phrase énergique : « Il y a un seul Dieu, un seul Christ, une seule Église, une seule foi, un seul peuple de fidèles, groupés par le lien de la concorde dans l'unité solide d'un seul corps » (23). Cette unité est symbolisée par l'élection de Pierre, comme fondement de l'Église et de l'épiscopat : « Le Seigneur édifie son Eglise sur un seul... il a établi, par son autorité, l'origine de cette unité en la faisant descendre d'un seul... On commence par l'unité pour bien montrer que l'Église du Christ est une ». Par conséquent, le schisme va directement contre l'institution de Jésus-Christ, et conduit nécessairement à la mort.

« Quiconque, se séparant de l'Eglise, se joint à une secte adultère, est séparé, par le fait même, des promesses faites à l'Eglise. Il ne parviendra pas aux récompenses du Christ, celui qui abandonne l'Eglise du Christ : c'est un étranger, c'est un profane, c'est un ennemi. On ne peut avoir Dieu pour père, quand on n'a plus l'Eglise pour mère ; et l'on ne peut pas plus se sauver étant hors de l'Eglise, que l'on aurait pu se sauver étant hors de l'arche de Noé...

Celui qui n'observe pas l'unité n'observe pas la loi de Dieu : il ne garde pas la foi due au Père et au Fils; il ne garde pas la vie et le salut » (6).

Cet énoncé doctrinal est suivi d'une critique parfois fort vive de Novatien et de ses complices. Parmi ces complices, se trouvaient d'anciens confesseurs de la foi que l'hérétique avait dévoyés. Saint Cyprien, tout en rendant hommage à leur courage, montre que ce courage ne leur servira de rien, s'ils ne rentrent dans la vraie Eglise. Puis, se tournant vers les fidèles, il les conjure de rester dans l'unité, de fuir les sectes, d'être soumis à leurs évêques, de s'adonner en paix aux bonnes œuvres, et de se tenir toujours prêts à paraître devant Dieu. L'opuscule commencé par une instruction théologique, et continué par une satire, s'achève dans une exhortation pleine de cœur.

Il obtint naturellement auprès des auditeurs le succès qu'il méritait. Novat, Félicissime, Novatien furent de nouveau excommuniés par le concile. Mais, au lieu de se soumettre, les schismatiques redoublèrent d'audace et, pour marquer bien leur résolution d'aller jusqu'au bout, ils firent consacrer, comme évêque de Carthage et en face de Cyprien, un des leurs, nommé Fortunat. Cyprien ne s'en émut guère. Il affecta plutôt de mépriser la petite troupe de son concurrent, mais il déclara d'ailleurs qu'il était prêt à pardonner aux égarés, pourvu qu'ils fissent pénitence. Quant aux menaces, il n'en avait cure : « S'il y a des gens, écrivait-il, qui croient pouvoir rentrer dans l'Eglise non par des prières, mais par des menaces; s'ils pensent se faire ouvrir la porte, non par des lamentations et des réparations, mais par la terreur, ces gens-là peuvent être sûrs qu'à leurs pareils est fermée l'Eglise du Seigneur. Le camp du Christ, inaccessible, fortifié et défendu par le Seigneur

lui-même, ne cède point aux menaces. Le prêtre de Dieu, tenant l'Evangile et gardant les préceptes du Christ, peut être tué, il ne peut être vaincu » (*Epist.* LIX, 17).

Cette fermeté en imposa aux délinquants : ils revinrent en grand nombre à leur devoir, et Fortunat se vit bientôt pasteur sans troupeau. Une tentative analogue, faite quelque temps après par les novatiens de Rome n'eut pas plus de succès. A Cyprien ils opposèrent un certain Maxime, qui s'intitula évêque de Carthage. Sans le prendre bien au sérieux, Cyprien le combattit si adroitement, qu'il ruina le peu de crédit qu'il pouvait avoir, et le réduisit bientôt à végéter misérablement avec sa secte. A la distance où nous sommes, Maxime et Fortunat nous apparaissent comme des aventuriers plus ridicules que redoutables.

III

Ainsi, dans les deux premières années de son épiscopat Cyprien avait dû traverser une persécution, résister à deux tentatives de schisme. On était en 252, et il s'appliquait à guérir, de son mieux, les blessures faites à son Eglise en ces occasions, quand de nouvelles épreuves s'annoncèrent. Ce fut d'abord un édit de l'empereur Gallus qui, vers le milieu de 252, ordonna de sacrifier dans tout l'empire, et menaça de susciter une nouvelle persécution. Il fallait y préparer les fidèles; et, entre autres mesures, l'évêque de Carthage prit celle de réconcilier immédiatement les *lapsi* de la persécution de Dèce, dont la pénitence aurait dû régulièrement se prolonger jusqu'à leur mort. Mais leur mort était peut-être imminente, et l'évêque considérait que, pour avoir le courage de souffrir pour

Jésus-Christ, la meilleure préparation pour eux était de communier chaque jour; et que l'on ne pouvait raisonnablement demander à des hommes de verser leur sang pour Jésus-Christ, si on ne leur faisait boire dans l'Eglise le sang de Jésus-Christ (*Epist.* LVII, 1).

Les menaces de Gallus n'eurent pas de suite, en Afrique du moins, mais un autre fléau s'abattit sur ce malheureux pays. Ce fut la peste. Saint Cyprien a décrit lui-même les ravages qu'elle exerçait en ceux qui en étaient atteints. « Le corps perd toute sa force; un flux violent déchire les entrailles; un feu s'allume dans la poitrine et forme des ulcères dans la gorge; l'intérieur est secoué par un vomissement continu; les yeux s'injectent de sang; chez quelques-uns les pieds ou d'autres membres tombent en putréfaction. La douleur et les privations amènent une telle faiblesse que les malades ne peuvent plus marcher; ils n'entendent plus; ils ne sauraient plus rien voir. » Le nombre des victimes fut énorme, et l'on juge de l'affolement qui se produisit partout. Comme il arrive fréquemment dans les grandes calamités, les âmes, au lieu de se relever, se déprimèrent, chez les païens surtout, et l'on assista à des spectacles affreux. Les malades étaient jetés hors des maisons comme si, avec le malade, on eût pu chasser la mort; les rues étaient pleines de corps à moitié vivants, à moitié corrompus. On ne s'arrêtait près d'eux que pour les dépouiller; on faisait la chasse aux héritages; on volait, on assassinait ouvertement : il n'y avait plus ni police ni tribunaux. Comme le fléau frappait indistinctement les bons et les mauvais, on se persuadait que la Providence et la justice de Dieu n'étaient qu'un mot, et qu'il fallait se hâter de jouir des quelques moments qui restaient à vivre. Il semble bien que, à Carthage

notamment, les magistrats, s'ils n'étaient pas en fuite, étaient totalement désemparés. Le fameux Démétrien ne trouvait d'autre remède au mal que d'en rendre les chrétiens responsables. C'était un remède insuffisant.

Un homme cependant envisagea froidement la situation, et releva les courages : ce fut l'évêque. Il rassembla fréquemment les chrétiens à l'église; il les exhorta à la patience, leur remontra le mérite de la charité et des œuvres de miséricorde, et leur fit remarquer que cette charité ne serait vraiment digne des enfants de Dieu, que si elle s'étendait indistinctement à tous, païens et chrétiens, et confondait tous les hommes dans la même sollicitude. Puis, il organisa les secours : les riches fournissant l'argent, ceux qui étaient pauvres fournissant plus que de l'argent, leur travail personnel plus précieux que toutes les richesses. « Qui donc, remarque Pontius, l'historien de saint Cyprien, ne se serait hâté de trouver son rang dans une telle milice, pour plaire à Dieu le Père, et au Christ le Juge et, en attendant, à son évêque? » (10). Un magnifique élan, dû à la parole et à l'exemple de Cyprien, souleva la chrétienté carthaginoise, et, pendant deux années, lui fit accomplir des merveilles.

C'est pour soutenir cet élan, en même temps que pour atteindre ceux à qui sa parole ne pouvait parvenir, que saint Cyprien écrivit son traité *De la mortalité.* C'est un sermon sur la mort, mais composé au milieu des ravages de la mort, et qui l'envisage au point de vue exclusivement chrétien. La mort! qu'est-ce donc en définitive pour un chrétien qui croit fermement à l'Evangile? C'est le passage d'un lieu de souffrances, d'exil, de péchés en un lieu de joie, d'impeccabilité; c'est l'arrivée dans notre patrie; c'est l'entrée dans le royaume de Dieu. Et donc, nous ne

devons pas redouter la peste, qui nous fait mourir; nous devrions bien plutôt la bénir. « Beaucoup des nôtres meurent dans cette épidémie; c'est-à-dire que beaucoup des nôtres sont délivrés de ce monde. Cette épidémie est un fléau pour les juifs, pour les gentils, pour les ennemis du Christ; mais, pour les serviteurs de Dieu, c'est la porte du salut » (15). Que les païens s'en affligent, à la bonne heure! mais, continue-t-il : « Il y a cette différence entre nous et tous ceux qui ignorent Dieu : eux, dans le malheur, ils se plaignent et murmurent; nous, le malheur ne nous détourne pas de la vertu, de la foi, de la vérité, mais il nous couronne dans la douleur » (13). Il ne faut donc point pleurer nos morts : « Nous ne les perdons pas, ils nous devancent; ils s'en vont pour nous précéder. Comme des voyageurs ou des navigateurs, nous devons les regretter, non gémir sur eux. Nous ne devons point ici-bas porter leur deuil, puisque, là-haut, ils ont déjà revêtu des vêtements blancs. Nous ne devons point fournir aux gentils une occasion de nous critiquer; et ils nous blâmeraient à bon droit, si nous pleurions, comme morts et comme perdus pour nous, ceux que nous disons être vivants auprès de Dieu » (20). Et tout le traité, après avoir célébré ainsi les bienfaits de la mort, s'achève sur cette page devenue classique, et que l'Eglise nous fait lire au bréviaire dans l'octave de la fête de tous les saints :

« Il faut considérer, mes très chers frères, et souvent réfléchir à ceci : c'est que nous avons renoncé au monde, et que nous vivons ici provisoirement comme des hôtes des étrangers... Notre patrie, c'est le Paradis; nos parents, ce sont désormais les patriarches. Hâtons-nous donc, et courons, pour voir notre patrie, pour saluer nos parents... Là-haut nous attendent un grand nombre de ceux qui nous sont chers, nos parents, nos frères, nos fils, dont la troupe aux rangs serrés regrette notre absence; sûrs désormais

de leur propre salut, ils sont encore inquiets du nôtre. Quand nous pourrons les voir et les embrasser, quelle sera notre joie commune, à eux et à nous! Et quel plaisir l'on goûte là-haut, dans le royaume des cieux! Ne plus craindre de mourir, vivre pour l'éternité, quelle félicité souveraine et sans fin! Là-haut, vous verrez le chœur glorieux des apôtres! et le bataillon enthousiaste des prophètes! et le peuple innombrable des martyrs couronnés pour leurs combats, leurs souffrances et leur glorieuse victoire! Et les vierges triomphantes qui ont dompté, par la continence, la concupiscence de la chair et du corps! et, dans l'éclat de leurs récompenses, les hommes compatissants qui ont fait œuvre de justice, en distribuant aux pauvres des aliments ou autres dons, et qui, selon les préceptes du Seigneur, ont échangé leur patrimoine terrestre contre les trésors célestes! Vers tous ces bienheureux, mes très chers frères, courons avec impatience, hâtons-nous, souhaitons d'être bientôt avec eux, de rejoindre bientôt le Christ » (26).

IV

Les ravages de la peste durèrent deux ou trois ans en Afrique, une douzaine d'années dans tout l'empire. En 255, saint Cyprien put croire que le temps de ses peines était passé. Il n'en était rien. Une nouvelle lutte allait commencer, lutte qui n'aurait rien de sanglant, il est vrai et qui, née entre gens d'Eglise, s'enfermerait dans les matières théologiques, mais qui n'en mettrait pas moins à l'épreuve la patience et la fermeté de l'évêque de Carthage, et ferait ressortir ce qui pouvait lui manquer au point de vue spéculatif et doctrinal. Il s'agit de la controverse entre le pape et lui sur la question de la valeur du baptême conféré par les hérétiques.

Pendant longtemps, les sectes hérétiques s'étaient dissimulées dans la grande Eglise, et n'avaient point

formé de communautés à part. Leurs adeptes recevaient donc, comme les autres fidèles, les sacrements des ministres orthodoxes, et l'on pouvait bien dire que ces sacrements ne leur servaient de rien, sinon à les rendre plus coupables, mais il n'y avait pas lieu de se demander s'ils étaient validement conférés. Mais un jour vint où certaines sectes, comme le marcionisme et le montanisme, s'organisèrent en Églises indépendantes, ayant leurs ministres à elles, qui conféraient aux fidèles de ces églises les sacrements de l'initiation chrétienne, le baptême, la confirmation, l'eucharistie, et il arriva de temps en temps que quelques-uns de ces hérétiques se convertirent et demandèrent à entrer dans l'Église catholique. Comment fallait-il les traiter? Regarderait-on leur baptême, reçu de ministres hérétiques, comme valide, et se contenterait-on de les réconcilier par la pénitence? — ou bien — solution plus radicale — regarderait-on leur baptême antérieur comme n'ayant absolument aucune valeur, et les traiterait-on eux-mêmes comme de véritables païens, qu'il était nécessaire avant tout de baptiser? En un mot, le baptême conféré par les hérétiques était-il valide, bien qu'inefficace quant à la production de la grâce, à cause de la mauvaise disposition du sujet; ou bien n'était-il rien du tout? N'était-il qu'un geste aussi vain que sacrilège?

Sur cette question, l'unanimité n'était pas encore faite dans l'Église, au milieu du III^e^ siècle. A Rome, en Palestine, à Alexandrie probablement, on regardait le baptême donné par les hérétiques comme valide, bien qu'inefficace. En Afrique, à Antioche, en Cappadoce et en Cilicie, on le regardait comme nul : les convertis de l'hérésie y recevaient le baptême comme s'ils n'avaient point été antérieurement baptisés. Cependant, en Afrique même, et malgré la

coutume généralement établie, quelques scrupules, occasionnés évidemment par la façon de faire opposée des Romains, commençaient à se manifester. Trois fois, durant l'année 255, saint Cyprien dut répondre à des évêques qui l'avaient consulté à ce sujet. Sa réponse fut toujours la même. L'usage africain était le bon : il fallait s'y tenir. Cyprien sentait cependant que l'opposition venait de Rome, et il résolut franchement de s'en expliquer. Par ses soins, un concile de 71 évêques africains se réunit à Carthage en mai 256. Le concile approuva les vues de Cyprien ; et celui-ci écrivit au pape sa lettre LXXIIe, dans laquelle, considérant la question comme purement disciplinaire, il revendiquait en définitive pour chaque évêque le droit de la trancher à sa guise.

Le pape était alors saint Etienne. Sa réponse, dont nous ne possédons plus que la phrase principale, rapportée par saint Cyprien lui-même, fut une réprobation très nette de l'usage africain. Il fallait s'en tenir à la tradition et ne rien innover : se contenter par conséquent de réconcilier, par l'imposition des mains, les hérétiques déjà baptisés dans l'hérésie. Saint Cyprien ne crut pas devoir céder. Soutenu par un concile de 84 évêques, réuni le 1er septembre 256, il maintint sa façon de voir, et la fit approuver par l'évêque de Césarée en Cappadoce, Firmilien. Que serait-il arrivé si Étienne avait vécu? Nous l'ignorons. Mais la Providence, qui voyait le fond de ces deux grandes âmes, leur épargna, à l'un, la peine de condamner un collègue éminent, à l'autre, celle d'abandonner ce qu'il croyait la vérité. Le 2 août 257, Étienne mourut : il est honoré comme martyr. L'évêque d'Alexandrie, Denys, un des hommes les plus vénérables de son temps, se porta en conciliateur, et le successeur d'Étienne, Xyste II, pensa que, après l'avertissement

sévère de celui-ci, il valait mieux laisser à la réflexion le temps de faire son œuvre et de persuader peu à peu les esprits. Il ne se trompait pas. Moins de soixante ans après, le concile d'Arles de 314 consacrait l'usage romain, et les Africains s'y conformaient d'eux-mêmes.

Pour le fond, saint Cyprien était dans l'erreur, ce n'est pas douteux. Il a confondu deux notions très distinctes, celle de l'invalidité et celle de l'inefficacité du baptême; il n'a vu probablement qu'une question de discipline là où la foi était réellement engagée. Son excuse est dans le fait qu'il avait trouvé l'usage africain déjà fixé avant lui, et consacré par un concile tenu sous un de ses prédécesseurs, Agrippinus. L'évêque de Carthage, qui était homme de gouvernement plus que de spéculation, ne songea pas à réformer ce que cette décision avait d'erroné : il la défendit simplement comme chose jugée. Mais il le fit d'ailleurs avec la loyauté, la netteté et la force qu'il apportait en tout. Même contre le pape, il discuta, il fit valoir ses raisons, et revendiqua pour les évêques, dans le gouvernement intérieur de leurs Églises, une part d'indépendance et d'autonomie. Une pareille attitude, très compatible d'ailleurs avec la reconnaissance de la situation exceptionnelle du siège romain, ne se peut comprendre évidemment que si l'on admet qu'au temps de saint Cyprien, on n'avait pas tiré de cette situation toutes les conséquences qu'elle comporte, et qu'on n'était pas accoutumé à la centralisation de pouvoir qui s'est produite depuis.

V

Quoi qu'il en soit, le conflit avait certainement été pénible pour un homme qui, avant tout, cherchait la

paix, qui en avait besoin pour la direction de cette immense Église d'Afrique dont il était, en fait, devenu le chef, qui la voulait d'autant plus entre chrétiens, que ceux-ci étaient plus en butte à l'hostilité des païens. Nous touchons en effet à l'éclosion d'une nouvelle persécution, celle qui, un an après, devait emporter l'évêque de Carthage. Valérien, monté sur le trône impérial en 253, avait d'abord traité favorablement les chrétiens. Mais, en 257, à la suite d'influences qu'on attribua à la magie, ses dispositions changèrent, et, au mois d'août, un premier édit venu de Rome, interdit aux chrétiens toutes réunions, et prescrivit aux évêques, prêtres et diacres, sous peine d'exil, la participation au culte officiel. Ici, et pour toutes ces dernières circonstances de la vie de saint Cyprien, je ne puis mieux faire que de traduire, en grande partie, ce que l'on appelle les *Actes proconsulaires de saint Cyprien,* c'est-à-dire le procès-verbal officiel de son arrestation, de son exil et de sa mort, recueilli et copié par les contemporains au greffe de Carthage, et qui est naturellement, dans sa sécheresse, une pièce de premier ordre. En y joignant les détails donnés par le diacre Pontius, qui accompagnait le saint, et qui a écrit sa vie, rien d'important ne nous échappe de ce qui regarde le grand évêque dans ces moments solennels.

Donc, disent les *Actes,* « l'empereur Valérien étant consul pour la quatrième fois et Gallien pour la troisième fois, le troisième des calendes de septembre (30 août 257), à Carthage, dans son cabinet, le proconsul Paternus [manda] l'évêque Cyprien, et lui dit Les très sacrés empereurs Valérien et Gallien ont daigné m'envoyer l'édit par lequel ils ordonnent à tous ceux qui ne suivent pas la religion romaine d'accomplir les cérémonies romaines. Je me suis donc

enquis de toi. Qu'as-tu à me répondre? — L'évêque Cyprien dit : Je suis chrétien et évêque. Je ne connais point d'autres dieux que l'unique et vrai Dieu qui a fait le ciel et la terre, la mer et tout ce qui est en eux : c'est ce Dieu que nous, chrétiens, nous servons : c'est lui que nous prions, jour et nuit, pour nous et pour tous les hommes, et pour le salut des empereurs eux-mêmes. — Le proconsul Paternus dit : Tu persistes dans cette résolution? — L'évêque Cyprien répondit : Une bonne résolution, qui tient compte de Dieu, ne saurait être changée. — Le proconsul Paternus dit : Alors, tu pourras, suivant l'ordre de Valérien et de Gallien, partir pour l'exil dans la ville de Curubis? — L'évêque Cyprien répondit : Je pars ! »

On remarquera la sobriété et la rapidité de ce dialogue. L'évêque et le magistrat ne discutent point, ni ne cherchent point à se convaincre. Chacun d'eux se croit dans son devoir et son droit, et sait bien qu'entre son interlocuteur et lui il y a un abîme mental. Le magistrat ordonne de sacrifier : refus de l'évêque. Le magistrat condamne à l'exil : soumission empressée de l'évêque : « Je pars ! » Tout le christianisme est là.

Curubis, la petite ville où saint Cyprien était exilé, était située au sud-est de Carthage, et offrait, à vrai dire, un séjour assez agréable. Le lieu était ensoleillé, la retraite tranquille, le pays convenablement pourvu des choses nécessaires. L'évêque put d'ailleurs emmener avec lui quelques familiers, dont le diacre Pontius, pour lui tenir compagnie; et les fidèles de Carthage ne manquèrent pas de venir en pèlerinage, voir leur évêque et s'enquérir de ses ordres. Au fond, le proconsul Paternus, qui estimait Cyprien, l'avait traité en galant homme, et lui avait rendu l'application de la loi aussi légère que possible. Le condamné

cependant ne s'endormait pas dans cette sécurité personnelle et toute momentanée. Il savait que, d'un jour à l'autre, sa situation pouvait s'aggraver. Dieu lui-même l'en avait prévenu par une vision que Pontius a racontée, et dont Cyprien avait conclu que sa mort n'était pas éloignée. Il apprenait du reste à chaque instant l'arrestation et la relégation, aux mines et ailleurs, de quelques-uns de ses prêtres ou de ses collègues africains. Dès lors, le séjour de Curubis ne lui apparut plus que comme un délai qui lui était accordé, pour régler les affaires de son Eglise et se préparer au martyre. Avec le calme et le sang-froid qui le caractérisaient, il continua de remplir ses devoirs de pasteur, de secourir les pauvres et les confesseurs et, pour fortifier ses chrétiens contre les menaces de la persécution, il écrivit son dernier ouvrage : *A Fortunat.*

Fortunat était probablement un évêque, qui avait prié saint Cyprien de « composer un recueil d'exhortations tirées des Saintes Écritures », pour raffermir l'esprit des fidèles ébranlé par la nouvelle tempête. L'auteur conçut ce traité à peu près comme il avait conçu les *Témoignages à Quirinus*. C'est moins un livre achevé qu'un recueil de textes tirés de l'Écriture, et disposés sous un certain nombre de propositions, qu'ils ont pour but d'éclaircir et de démontrer. Ces propositions elles-mêmes ont pour objet, d'une part, la vanité du culte des idoles et la prohibition sévère de toute idolâtrie, de l'autre, le devoir de persévérer dans la foi, de ne pas s'effrayer de la persécution, de garder la confiance en Dieu et d'aspirer surtout aux récompenses éternelles qui attendent le chrétien après les épreuves de cette vie. Cet opuscule est souvent intitulé dans les manuscrits *Exhortation au martyre*, et c'est en effet son véritable sujet. Cyprien avait

voulu fournir aux fidèles persécutés un manuel court, où ils pourraient, d'un coup d'œil, trouver la parole virile qui chasserait la crainte et relèverait leur courage. Il y a pleinement réussi.

Une année entière s'était écoulée dans ces diverses occupations, quand la nouvelle se répandit que les empereurs Valérien et Gallien allaient prendre contre les chrétiens des mesures plus sévères. De fait, le proconsul Paternus fut remplacé par Galerius Maximus, qui rappela Cyprien à Carthage. L'évêque s'installa dans sa villa, s'attendant chaque jour à être arrêté. En vain, quelques amis fidèles, des chevaliers, des sénateurs restés païens, l'engagèrent-ils à fuir, et lui offrirent-ils même un asile sûr? Cyprien refusa, parce que Dieu, dit-il, ne lui ordonnait pas de se dérober.

Cependant le proconsul s'était rendu à Utique et, de là, avait mandé auprès de lui l'évêque de Carthage. Celui-ci ne voulut point y aller, et se cacha quelque temps pour n'y être pas contraint. Il ne convenait pas, comme il l'a expliqué lui-même dans une lettre à ses fidèles, la dernière qu'il ait écrite, il ne convenait pas qu'un évêque confessât le Seigneur et subît le martyre hors de l'Eglise qu'il gouvernait.

« Je ne veux pas, continuait-il, mutiler l'honneur d'une Eglise si glorieuse. Je ne veux pas, moi, évêque et chef d'une autre Eglise, confesser Dieu et entendre prononcer ma sentence à Utique, pour y être martyrisé et partir de là vers le Seigneur. C'est devant vous que, pour vous et pour moi, je veux confesser Dieu; c'est ici que je veux souffrir; d'ici que je veux partir vers le Seigneur, comme je le demande sans cesse dans mes prières... Donc, nous attendons ici, dans une retraite sûre, l'arrivée du proconsul et son retour à Carthage. Nous apprendrons de lui ce que les empereurs lui ont mandé au sujet des chrétiens, laïques et évêques, et nous dirons ce que, sur l'heure, Dieu voudra nous faire dire » (*Epist.* LXXXI).

Le proconsul ne tarda pas à revenir à Carthage. L'ayant appris, l'évêque se hâta, lui aussi, de rentrer dans sa villa et de se montrer en public. Le 13 septembre 258, il fut arrêté, et conduit d'abord en voiture dans un faubourg de la ville à l'*Ager Sexti,* où le proconsul était en villégiature. L'interrogatoire devait avoir lieu le soir même, mais Galerius Maximus se trouva indisposé, et renvoya l'affaire au lendemain. Cyprien passa la nuit chez un des officiers qui l'avaient arrêté, et qui le traita avec beaucoup d'égards. Les chrétiens, ayant appris l'arrestation, veillèrent toute la nuit autour de la maison, mais ne furent pas d'ailleurs inquiétés.

Le lendemain, 14 septembre, on conduisit le prisonnier à l'*Ager Sexti;* la foule des chrétiens l'accompagnait : Cyprien arriva trempé de sueur, et l'un des officiers qui se trouvait là, et qui avait apostasié, lui proposa de lui donner des vêtements secs : « Nous voulons guérir des maux qui peut-être auront disparu aujourd'hui », répondit l'évêque, et il refusa. Le proconsul l'attendait dans l'*Atrium Sauciolum,* et aussitôt le dialogue reprit, rapporté par les Actes proconsulaires :

« Tu es Thascius Cyprien? — L'évêque Cyprien répondit : Je le suis. — Le proconsul Galerius Maximus reprit : Tu t'es présenté comme le chef d'hommes à l'esprit sacrilège. — L'évêque Cyprien répondit : Oui, moi. — Le proconsul Galerius Maximus poursuivit : Les très sacrés empereurs t'ordonnent de sacrifier. — L'évêque Cyprien dit : Je ne le ferai point. — Galerius Maximus dit : Songe à toi. — L'évêque Cyprien répondit : Fais ce qui t'est ordonné; en un cas si juste, il n'y a point lieu de délibérer. — Alors Galerius Maximus, ayant conféré avec son conseil, porta avec peine et regret la sentence en ces termes : Tu as vécu longtemps dans un esprit sacrilège, et tu t'es fait beaucoup de complices de ta funeste conspiration. Tu t'es constitué

l'ennemi des dieux de Rome et des saintes lois, et ni les pieux et très sacrés princes Valérien et Gallien augustes, ni le très noble Valérien César n'ont pu te ramener à la pratique de leur culte. C'est pourquoi, convaincu d'être l'auteur et le promoteur des crimes les plus exécrables, tu serviras d'exemple à ceux que tu as attirés dans ta scélératesse : ta mort sanctionnera la loi. — Et, ces paroles prononcées, il lut la sentence sur les tablettes : Nous ordonnons que Thascius Cyprien périsse par le glaive. — L'évêque Cyprien dit : *Deo gratias!* »

Deo gratias! C'est le seul cri que sa condamnation à mort arracha à l'évêque de Carthage, la seule réponse qu'il voulut faire aux accusations ineptes de ces païens, dont, quatre ans auparavant, il avait secouru les malades et enterré les morts. Merci à Dieu! La plus grande grâce qu'il en pût recevoir lui était accordée : il allait répandre son sang pour lui, et donner à son peuple l'exemple de ce qu'il lui avait si souvent prêché : la fermeté dans la foi et l'empressement au martyre. *Deo gratias!* C'était la fin des maux présents et le ciel ouvert.

La sentence fut exécutée immédiatement. Une foule énorme accompagna le condamné dans un vallon de l'*Ager Sexti*, désigné pour le lieu du supplice. Cyprien se dépouilla lui-même de son manteau et de sa dalmatique qu'il remit aux diacres. Vêtu de sa seule robe de lin, il s'agenouilla et pria un instant en silence; puis, il fit remettre au bourreau vingt-cinq pièces d'or. Déjà, les fidèles étendaient autour de lui des linges pour recueillir son sang. Il attacha lui-même le bandeau sur ses yeux, se fit lier les mains par un prêtre et un sous-diacre, et reçut enfin le coup de mort. Les fidèles déposèrent provisoirement son corps tout près de là, pour le soustraire à la curiosité des païens, et, la nuit suivante, le conduisirent processionnellement

dans une propriété du procurateur Macrobius Candidianus, où il fut solennellement inhumé.

Ainsi périt le grand évêque de Carthage, Thascius Cecilius Cyprien. M. Paul Monceaux fait remarquer la simplicité magnifique de cette mort, et que cet ancien rhéteur, cet écrivain si disert et si éloquent, ne voulut rien dire dans ces dernières journées qui le ravissaient à son peuple. C'est, sans doute, qu'il avait conscience de prêcher, par son silence et par l'héroïsme de sa conduite, plus éloquemment que par sa parole. Un autre aussi, avant lui, s'était tu dans des circonstances analogues, qui aurait pu parler : *Jesus autem tacebat!* C'est que, auprès des hommes, rien ne vaut la force de l'exemple et la vision des faits : et la renommée de Cyprien, écrivain et orateur, quelque bien établie qu'elle soit, pâlira toujours auprès de celle de Cyprien, confesseur et martyr.

CHAPITRE IX

DES CONCEPTS DE « NATURE » ET DE « PERSONNE » DANS LES PÈRES ET LES ÉCRIVAINS ECCLÉSIASTIQUES DES V^e^ ET VI^e^ SIÈCLES[1].

Il n'est pas, dans l'exposé du dogme trinitaire, mais surtout de la doctrine christologique, de notion plus importante à préciser que celle de la *personne*. Trois personnes en une seule nature, c'est la Trinité; deux natures en une seule personne, c'est Jésus-Christ. Comment comprendre ces simples énoncés, comment les justifier, si l'on n'entend clairement ce que signifient ces deux mots *nature* et *personne,* si l'on n'en a saisi la différence et les rapports?

Au commencement du v^e^ siècle, ce qui avait été dit de plus clair sur ce point l'avait été par les Cappadociens. Saint Basile oppose la personne ou l'hypostase à la nature comme le propre au commun, le particulier au général, l'individu à l'espèce : « Entre la nature (οὐσία) et l'hypostase, écrit-il, il existe la même différence qu'entre le commun et l'individuel (τὸ κοινὸν πρὸς τὸ κατ' ἕκαστον), entre l'être vivant et cet homme en particulier (τὸ ζῶον πρὸς τὸν δεῖνα ἄνθρωπον[2]) ». Et dans sa lettre 38^e^ à saint Grégoire de Nazianze, cherchant à

1. Article de la *Revue d'Histoire et de Littérature religieuses*, 1903.
2 *Epitre*, 236 6.

définir la personne, il écrit : « L'hypostase n'est donc pas ce qu'est l'essence, une notion indéterminée qui n'a aucun siège fixe à cause de la généralité de la chose qu'elle exprime, mais bien ce qui restreint et circonscrit par des caractères visibles, dans un certain être, le commun et l'indéfini[1]. »

Il est clair, par ces paroles, que saint Basile confond l'hypostase ou la personne avec l'individu, et que, pour lui, tout être individuel particulier est une personne ou une hypostase. L'hypostase comprend deux éléments : l'οὐσία ou la nature d'où viennent ses propriétés générales (τὸ κοινόν) ; les caractères individuants qui la font être telle hypostase déterminée, et auxquels le saint docteur donne différents noms, ἰδιότητες, ἰδιώματα, ἰδιαζόντα σημεῖα, ἴδια γνωρίσματα, χαρακτῆρες, μορφαί.

Combien cette notion de la personne est incomplète, il suffit d'un instant pour s'en rendre compte. Non pas que le principe dernier qu'elle suppose soit faux, à savoir que tout être individuel est de quelque façon une personne ou une hypostase ; mais parce qu'elle confond les deux notions de personne et d'individu ; parce qu'elle semble faire des caractères individuants le constitutif même de la personnalité. Et elle n'est pas seulement incomplète : elle est dangereuse. Car, puisque la nature divine est de soi nécessairement individuelle et singulière, il faudrait conclure qu'indépendamment des relations qui constituent les personnes de la Trinité, cette nature divine est aussi une personne. On échappe sans doute à cette conséquence, en observant que la nature est entre les personnes divines quelque chose de commun (τὸ κοινόν). Commun, sui, ou plutôt identique, mais cependant individuel et singulier en soi.

1. *Epître* 38, 3.

Saint Grégoire de Nazianze va plus au fond, quand il insiste sur les idées de totalité, d'indépendance, d'intelligence, comme caractéristiques de la personne. Dieu est μία φύσις ἐν τρισὶν ἰδιότησι, mais νοεραῖς, τελείαις καθ' ἑαυτὰς ὑφεστώσαις, ἀριθμῷ διαιρεταῖς, καὶ οὐ διαιρεταῖς θεότητι[1]. Tout est dans ce καθ' ἑαυτάς que les théologiens postérieurs ne feront qu'expliquer. Saint Grégoire de Nysse a compté de même l'indépendance, la spontanéité et la liberté (αὐτοκίνησις) parmi les éléments qui entrent dans le concept de la personne[2]. C'est plutôt, il est vrai, dans le concept de la personne considérée au point de vue moral et juridique qu'au point de vue physique, que la liberté entre comme élément. Elle y entre non comme élément définitif et suffisant, mais comme condition *sine qua non;* mais elle y entre pourtant, et nous allons voir Apollinaire s'efforcer de l'éliminer de la nature humaine de Jésus-Christ, précisément de peur qu'elle ne ruinât l'unité personnelle du Rédempteur.

Apollinaire de Laodicée paraît s'être bien rendu compte en effet de la part essentielle qui revient, dans la notion de personne, à l'idée de totalité et d'indépendance de la nature. La personne n'est que la nature intelligente, en tant qu'elle existe à part soi, complète en soi, ramassée en soi, indépendante des individus qui l'entourent : c'est la φύσις τελεία, καθ' ἑαυτήν, par là même et dans l'ordre où elle existe αὐτεξούσιος, maîtresse d'elle-même, se possédant, et se rapportant à elle-même les manifestations de son activité, centre d'imputation. Telle est la notion philosophique de la personne. Si donc, pensait Apollinaire, nous admettons en Jésus-Christ deux natures complètes, nous

1. *Oratio* XXXIII, 16.
2. *Oratio catechetica*, 2.

aurons nécessairement en lui deux personnes physiques, « deux êtres complets en soi ne pouvant en former un seul » ; et si nous admettons en Jésus-Christ deux principes libres, le Verbe et l'humanité, l'unité morale est forcément détruite, chacune de ces libertés pouvant suivre sa direction propre[1]. D'où la nécessité de retrancher quelque chose à la nature humaine de Jésus-Christ, afin de la priver de sa personnalité, et de rendre possible l'unité personnelle physique du Christ ; d'où la nécessité de faire porter cette mutilation sur l'âme elle-même, afin que, toute liberté humaine étant supprimée, la chair ne fût plus entre les mains du Verbe qu'un instrument passif, incapable de vouloir et de s'élever contre ses directions.

On sait comment le système d'Apollinaire satisfit à cette double nécessité : en supprimant en Jésus-Christ l'âme humaine, et en en reportant au Verbe le rôle et les fonctions. Mais s'il ne l'avait pas résolu, ou plutôt s'il l'avait mal résolu, l'évêque de Laodicée avait du moins nettement posé le problème christologique : comment doit-on concevoir dans le Sauveur l'existence et les rapports des deux éléments qui le composent ? Doit-on n'admettre en lui qu'une personne, et cette unité est-elle compatible avec une dualité de natures, une dualité de natures complètes et parfaites dans leur essence et leurs propriétés ?

Ce fut aux v^e^ et vi^e^ siècles à répondre à cette question. L'Eglise le fit à Ephèse (431) et à Chalcédoine (451). Mais, remarquons-le bien, l'Eglise, en prononçant sur le fait, n'indiqua point *comment* on devait le concevoir. Elle prit dans la langue usuelle, et suivant leur signification courante, les deux mots de *nature*

1. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, VII, p. 203 ; Draeseke, *Appollinarios von Laodicea*, p. 401. V. Voisin, *L'Apollinarisme*, pp. 290, 301.

et de *personne,* et elle affirma qu'en Jésus-Christ on devait voir une seule personne et deux natures. Comment cela se faisait-il? Comment cela était-il possible? Quel rapport fallait-il donc établir entre les notions de nature et de personne? Qu'est-ce qui caractérisait l'une et l'autre? L'Eglise ne le dit pas et n'avait pas à le dire : elle est chargée de définir, de constater, non d'expliquer et de justifier rationnellement. Ce dernier rôle est celui des théologiens. Voyons comment ils s'en sont acquittés dans la période et vis-à-vis du sujet qui nous occupent.

Boèce, voulant réfuter le Nestorianisme et l'Eutychianisme, nous montre à la base de l'un et de l'autre une même confusion entre les notions de nature et de personne, mais dont les deux hérésies ont tiré en sens inverse des conséquences fausses : « Hujus (Eutychetis) error ex eodem quo Nestorii fonte prolabitur; nam sicut Nestorius arbitratur non posse esse naturam duplicem quin persona fieret duplex, atque ideo, cum in Christo naturam duplicem confiteretur, duplicem credidit esse personam, ita Eutyches non putavit naturam duplicem esse sine duplicatione personae, et cum non confiteretur duplicem esse personam, arbitratus est consequens esse ut una videretur esse natura[1]. »

Boèce a certainement raison d'attribuer aux Nestoriens la confusion dont il s'agit, car Théodore de Mopsueste, le vrai père, comme l'on sait, du Nestorianisme, la formule en toutes lettres. Remarquons que nous sommes au commencement du v^e^ siècle : Apollinaire vient d'être condamné, et l'école d'Antioche s'est montrée une des plus ardentes à poursuivre sa doctrine. Contre cette doctrine le mot d'ordre, la

1. *Liber de persona et duabus naturis*, 5; *Patr. lat.*, t. LXIV, col. 1347.

tessère théologique est qu'en Jésus-Christ l'humanité est complète, parfaite (τελεία). La conséquence, dès lors, semble être que cette nature est aussi une personne, et qu'entre elle et la divinité, suivant le mot d'Apollinaire, il ne saurait y avoir d'union réelle et physique : δύο τέλεια ἓν γενέσθαι οὐ δύναται. Théodore accepte cette conséquence : « Lorsque nous distinguons les natures (en Jésus-Christ), écrit-il, nous disons que la nature du Dieu Verbe est complète et complète aussi sa personne, car on ne saurait avancer que l'hypostase est impersonnelle : de même nous disons qu'en lui la nature de l'homme est complète et complète aussi la personne. Cependant, quand nous considérons l'union, nous disons qu'il n'y a qu'une personne[1]. » Comprenons bien ces derniers mots. L'unité personnelle dont il s'agit ici n'est pas une unité physique, mais une simple unité morale comme la relation (σχέσις) qui la crée. Tout en rompant avec la tradition chrétienne, Théodore et Nestorius tenaient à conserver la terminologie de l'Eglise, sauf à en modifier le sens et la portée. Ils affirmaient donc qu'il n'y a en Jésus-Christ qu'un seul Fils, un seul Seigneur, une seule personne; mais ces expressions doivent s'entendre d'un seul Fils en dignité, d'une seule personne morale, qui laissait d'ailleurs subsister dans leur indépendance physique et le Fils de Dieu, et le Fils de Marie, la personne divine et la personne humaine. Toute nature complète est une personne, une hypostase, voilà le principe : οὐδὲ γὰρ ἀπρόσωπον ἔστιν ὑπόστασιν εἰπεῖν : et si l'on maintient contre Apollinaire que l'humanité de Jésus-Christ est complète, il faut affirmer aussi qu'elle est une personne. Ce n'est qu'autant qu'on la considère dans le Sauveur comme partie d'un tout

1. *De incarnatione*, lib. VIII; *Patr. gr.*, t. LXVI, col. 981.

moral, qu'il est permis de ne plus lui donner ce nom.

On a pu remarquer, dans le texte que je viens de citer, que Théodore de Mopsueste établit une différence entre πρόσωπον et ὑπόστασις, et qu'il identifie ce dernier terme avec φύσις : « On ne saurait concevoir, dit-il, une hypostase qui ne soit une personne » : l'hypostase ici, c'est évidemment la nature. Le mot πρόσωπον, qui désignait originairement le rôle de l'acteur au théâtre, était effectivement plus propre qu'ὑπόστασις à désigner cette personne purement morale que les Nestoriens imaginaient en Jésus-Christ; et d'autre part la distinction entre φύσις et ὑπόστασις, reçue par les Cappadociens pour le dogme trinitaire, n'était pas acceptée de tout le monde dans le domaine de la christologie. Saint Cyrille d'Alexandrie, comme nous allons le voir, les confond plus d'une fois, et Théodoret fait de même dans sa critique des anathématismes de saint Cyrille : δύο δὲ τὰς ἑνωθείσας ὑποστάσεις εἴτουν φύσεις λέγειν οὐκ ἄτοπον, ἀλλὰ κατ' αἰτίαν ἀκόλουθον [1].

Voilà donc, en outre du principe d'Apollinaire, que deux êtres parfaits ne peuvent s'unir en un troisième, un nouveau principe mis en avant par les Nestoriens, à savoir que toute nature complète est nécessairement une personne. Comment saint Cyrille va-t-il répondre? Comment lui, qui veut si énergiquement maintenir contre Nestorius l'unité personnelle et physique de Jésus-Christ, mais qui maintient d'ailleurs contre Apollinaire le caractère complet de sa nature humaine, va-t-il résoudre les difficultés que soulèvent ces deux principes?

On voudrait pouvoir dire que ce grand esprit a vu absolument clair dans ces difficultés, et y a pleinement satisfait. Mais ce serait aller contre l'histoire et

1. *Patr. gr.*, t. LXXVI, col. 404.

contre tous les écrits de l'évêque d'Alexandrie. Ce qui ressort avec évidence de ces écrits, c'est le sentiment vif, la vue nette et profonde de l'unité de Jésus-Christ, de l'unité physique de sa personne et de son être. Ce qui est évident encore, c'est que dans cet être, dans cette personne unique, saint Cyrille distingue deux éléments qui conservent sans confusion, sans mélange et sans transformation leurs propriétés et leur manière d'être : « La chair est chair et n'est pas la divinité, bien qu'elle soit devenue la chair de Dieu ; et de même le Verbe est Dieu, et non pas la chair, bien que, dans l'Incarnation, il ait fait sienne la chair[1]. » Mais quand il s'agit de réduire cela en formules, et de fixer la valeur des termes, saint Cyrille y éprouve des obscurités et des embarras. Il est gêné avant tout par son respect de la tradition. Il a trouvé, circulant déjà pour exprimer l'unité de l'Homme Dieu, la fameuse formule μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη, et il la croit de saint Athanase, tandis qu'elle émane de l'hérétique Apollinaire, et reproduit la doctrine monophysite. Il est gêné ensuite par le langage de ses adversaires. Nestorius ne parle presque toujours que de deux natures et d'une seule personne. Or Nestorius prêche l'erreur : il entend par là deux natures séparées et une seule personne morale, et cela met Cyrille en garde contre l'expression elle-même. Et enfin, disons-le, puisque cela paraît clair, saint Cyrille ne voit pas comment une nature, appelée telle, pourrait exister sans être une hypostase. Il est impressionné par le principe mis en avant par Théodore de Mopsueste : il ne veut pas cependant de deux hypostases ni de deux personnes en Jésus-Christ ; et c'est pourquoi il s'arrête définitivement, pour rendre sa doctrine, à la formule pseudo-

1. *Epist.* XLIV ; *Patr. gr.*, t. LXXVII, col. 232.

athanasienne citée plus haut, et qu'il défend jusqu'au bout. Il n'y a en Jésus-Christ qu'une nature (φύσις), la nature du Dieu Verbe, mais cette nature est humanisée (σεσαρκωμένη) : elle a en soi l'humanité qu'elle reçoit comme la substance reçoit en soi l'accident, l'hypostase les diverses parties de la personne, le principal l'accessoire.

Cette formule était malheureuse, et ce n'est pas le lieu de dire quelles discussions elle a soulevées en Orient au v^e^ siècle, à quelles accusations elle a fourni prétexte dans la suite contre le patriarche d'Alexandrie. Mais, pour être équitables, nous devons tenir compte des temps, et regarder sous les mots. Lorsqu'au vi^e^ siècle, on s'appliqua à mettre en relief l'harmonie des décisions du concile de Chalcédoine avec la doctrine de saint Cyrille, on fit observer que dans l'expression μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη, le mot φύσις avait été employé par le patriarche pour ὑπόστασις : τῷ τῆς φύσεως ὀνόματι ἀντὶ ὑποστάσεως ἐχρήσατο. C'est l'interprétation que donne Justinien dans son Ὁμολογία πίστεως[1], et elle a été adoptée par le v^e^ concile général[2]. On a objecté contre cette explication que saint Cyrille lui-même a distingué nettement, φύσις d'ὑπόστασις et qu'il a écrit : μία γὰρ ἡ θεότητος φύσις ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν ἰδικαῖς νοουμένη[3]. Cela est vrai ; et il n'est pas moins vrai cependant qu'en plusieurs de ses ouvrages, saint Cyrille emploie manifestement les deux termes comme équivalents : ἡ τοῦ θεοῦ λόγου φύσις ἤγουν ἡ ὑπόστασις[4]. Dans son épître XVII [5], il remplace dans sa formule φύσις par

1. Mansi, *Collect. concilior.*, IX, p. 545.
2. Mansi, *Collect. concilior.*, IX, p. 381.
3. *Adversus Nestorii blasphemias*, V, 6 ; cf. *Quod B. Maria sit deipara*, 12.
4. *Apologetic. contra Theodoret.*, Anathem. II ; *Patr. gr.*, t. LXXVI, col. 401 ; cf. *Epist.* XLV, *Patr. gr.* t. LXXVII, col. 232; *Epist.* XLVI, 2, 4, col. 241, 245.
5. Col. 116.

ὑπόστασις : ὑποστάσει μίᾳ, τῇ τοῦ λόγου σεσαρκωμένῃ : et l'on voit qu'il nomme φυσική l'union qu'il appelle encore καθ' ὑπόστασιν. Est-ce donc que le saint docteur ne met entre ces deux mots aucune différence? Certainement il en met une ; il n'emploierait jamais le mot ὑπόστασις pour désigner la nature abstraite, l'espèce idéale; mais il croit aussi que toute φύσις complète, existante comme φύσις, existe aussi comme ὑπόστασις [1]. Or la nature humaine en Jésus-Christ n'est pas une hypostase; elle n'existe pas en soi et à part; elle n'est donc pas une vraie φύσις. Qu'est-elle donc? Saint Cyrille n'a pas de mot pour l'exprimer : une sorte d'accident soutenu par la divinité et subsistant en elle, une vraie humanité en tout cas, qui en a toutes les propriétés et toutes les faiblesses, une humanité que l'on pourrait, en l'entendant bien, appeler à la rigueur *nature* humaine, si les hérétiques n'abusaient de ce terme pour faire croire que les deux natures divine et humaine sont en Jésus-Christ divisées et séparées [2].

Saint Cyrille, malgré la profondeur de ses vues, n'offre donc pas encore sur les rapports de la nature et de la personne la réponse définitive. Après lui, la confusion ne fait que s'accentuer chez les monophysites. Leurs différentes sectes, il est vrai, ne s'accordent guère qu'en ce qu'elles nient unanimement la dualité des natures en Jésus-Christ. Chez plusieurs, c'est affaire de sentiment et de mysticisme religieux; mais chez d'autres c'est aussi manière de parler qui part toujours de ce principe : toute *nature* concrète est nécessairement une *hypostase*. Sévère d'Antioche († 538-543) semble d'abord se rapprocher autant que possible de l'orthodoxie : on se demande si son système diffère vraiment de la doctrine de saint Cyrille,

1. *Epist.* XLVI, 4, col. 244, 245.
2. *Epist.* XLVI, 4, col. 244, 245.

et si l'on doit voir entre les catholiques et lui autre chose qu'une question de mots. Mais son langage est si subtil et si embrouillé qu'il justifie tous les malentendus, et sa conclusion est déplorable :

« C'est donc avec justice, dit-il, que l'on anathématise et le concile de Chalcédoine, et Léon, l'évêque de Rome, qui enseignent dans le Christ deux natures et deux opérations après l'ineffable union, comme divisant en deux le Christ : car une nature non subsistante ne saurait agir : οὐ γὰρ ἐνεργεῖ ποτὲ φύσις οὐχ ὑφεστῶσα [1]. »

Mais c'est surtout dans le trithéiste Philoponus, arrivant au trithéisme par le monophysisme, que la confusion entre les deux concepts de nature réelle et de personne devient absolue. Philoponus était un aristotélicien distingué qui, vers 540, à la prière de Sergius, patriarche élu d'Antioche, écrivit un ouvrage intitulé l'*Arbitre* (Διαιτητής), dont saint Jean Damascène nous a conservé en grec d'importants fragments [2]. Il s'y applique à montrer que la *nature*, en tant que ce mot désigne le genre ou l'espèce, n'existe en dehors de notre esprit que dans les individus qui la réalisent; mais que là elle se confond avec la personne ou l'hypostase, celle-ci n'étant que la nature particularisée par les caractères individuants. Ainsi la nature n'existe que comme individu, et l'individu, c'est la personne : ἄτομον δὲ ταυτὸν εἶναι καὶ ὑπόστασιν ἀρτίως δεδείχαμεν [3]. Philoponus en conclut : 1° que l'humanité de Jésus-Christ, puisqu'elle existe, est individuelle; 2° qu'elle n'est cependant pas une nature, sans quoi elle serait une personne; et elle n'est pas une personne, parce qu'elle n'a jamais existé en dehors de l'union; 3° il en conclut

1. Mai, *Scriptor. veter. nova, collect.* t. VII, p. 71.
2. *De Haeresibus*, 83; *Patr. gr.*, t. XCIV, col. 744.
3. *Ibid.*, col. 753.

enfin que, puisqu'il y a en Dieu trois personnes, il y a aussi trois natures divines : ἔστω τρεῖς φύσεις λέγειν ἡμᾶς ἐπὶ τῆς ἁγίας τριάδος[1]. C'était le trithéisme, et Philoponus avait beau repousser le mot, il fallait bien qu'il acceptât la chose[2].

Le trithéisme était l'enfant perdu du monophysisme. Mais on voit combien gênée, au point de vue philosophique, était la situation des orthodoxes entre les Eutychiens et les Nestoriens. Ceux-ci leur reprochaient de regarder l'humanité de Jésus-Christ comme ἀνυπόστατος, par conséquent comme n'étant pas une nature réelle quoi qu'ils en disent. Ceux-là leur reprochaient d'admettre deux hypostases, puisqu'ils admettaient deux natures concrètes. Des deux côtés on posait en principe que toute nature existante est une hypostase. C'est sur ce principe qu'il fallait absolument se prononcer. Il fallait analyser de plus près cette réponse des catholiques, que l'humanité de Jésus-Christ n'ayant jamais existé en dehors de l'union, n'avait jamais été personne humaine, et cependant n'avait jamais été non plus proprement sans subsistance. C'est un moine, Léonce de Byzance, qui eut le mérite de dire sur cette question le mot définitif.

Mais avant de venir à lui, un mot de Boèce. Boèce († 524-526) nous a laissé entre ses opuscules théologiques un écrit intitulé *Liber de persona et duabus naturis*[3] qui a joui, pendant tout le moyen âge, de la

1. *De sectis*, actio V, c. 6; *Patr. gr.*, t. LXXXVI, 1, col. 1233.
2. Timothée de Constantinople, *De receptione haereticorum* : *Patr. gr.*, t. LXXXVI, 1, col. 61.
3. *Patr. lat.*, t. LXIV, col. 337 et suiv. On a longtemps douté, comme on sait, de l'authenticité des opuscules théologiques de Boèce. Mais le témoignage de son contemporain Cassiodore, retrouvé par M. Holder et publié en 1877 par Usener (*Anecdoton Holderi*), semble avoir établi définitivement cette authenticité.

plus grande célébrité. C'est à lui, on le sait, qu'a été empruntée la fameuse définition de la personne, classique encore dans la philosophie scolastique : *Persona est naturae rationalis individua substantia*. L'auteur la déduit d'une analyse minutieuse : toute personne est une nature, une nature substantielle, une substance, non un accident, une nature raisonnable et intelligente, enfin une nature individuelle et singulière : « animalis enim vel generalis hominis nulla persona est, sed vel Ciceronis vel Platonis, vel singulorum individuorum personæ singulæ nuncupantur ». Puis, s'appliquant à nous donner une traduction exacte des mots grecs employés en cette matière, οὐσία, οὐσίωσις, ὑπόστασις, πρόσωπον, il nous explique comment il les comprend. Οὐσία est l'essence, οὐσίωσις la subsistance, cette propriété de l'essence d'exister en soi, sans avoir besoin des accidents, « subsistit enim quod ipsum accidentibus ut possit esse, non indiget » ; ὑπόστασις, c'est la substance : « quod vero illi (Graeci) ὑπόστασιν vel ὑφίσταθαι, id nos substantia vel substare interpretamur... substat autem id quod aliis accidentibus sub jectum quoddam ut esse valeant subministrat ». Quant à πρόσωπον, c'est la personne. Boèce, on le voit, prend le mot ὑπόστασις au sens étymologique plutôt qu'au sens historique que les Grecs lui avaient donné, le sens de subsistance. Quant à sa définition de la personne, elle constitue un progrès, en ce qu'elle renferme dans ses éléments l'idée d'intelligence et de raison; mais, d'autre part, elle marque trop insuffisamment la condition de totalité et d'indépendance qui doit s'ajouter à la nature individuelle pour que celle-ci soit une personne. Ce n'est que par une interprétation énergique du mot *individua* (quod est indivisum in se et divisum a quocumque alio) que les scolastiques sont parvenus à démontrer que cette définition est exacte et

complète [1]. Il est clair, au contraire, que si on en prend strictement les termes, on ne voit pas comment la nature humaine de Jésus-Christ, si elle est individuelle et particulière, n'est pas une personne, ou comment, si elle n'est pas une personne, est individuelle et particulière, puisqu'il est certain d'ailleurs qu'elle est une nature raisonnable et substantielle. Gilbert de la Porrée, qui se fait une objection analogue à propos de l'âme humaine, dans son commentaire sur Boèce, ne peut y répondre qu'en sortant des termes de la définition [2]. Il restait donc, même après Boèce, à pousser plus loin l'analyse.

J'ai dit que cela fut fait par Léon de Byzance († vers 543). Ce sera un des grands services que MM. Loofs et Junglas auront rendu à la science ecclésiastique que d'avoir attiré son attention sur ce théologien éminent, le père de la scolastique grecque et le précurseur de saint Jean Damascène [3]. Léoncê, pour traiter de l'Incarnation, part du concept très simple de la personne donné par les Cappadociens, surtout par saint Grégoire de Nazianze; à leur exemple, il oppose d'abord la personne à la nature comme l'individuel et le distinct au commun, mais il va jusqu'au bout dans ses précisions. « La nature marque l'idée d'être (simplement); l'hypostase, l'idée d'être à part soi (καθ' ἑαυτόν); l'une désigne l'espèce, l'autre l'individu; la première indique une chose d'un caractère universel; la seconde précise ce qui est propre dans cet universel... La notion d'hypostase se réalise donc et dans les êtres qui, identiques par leur nature, diffèrent numériquement, et dans ceux qui sont composés de

1. S. Thomas, *Summa theolog.*, pars I, qu. 29, art. 1.
2. *Patr. lat.*, t. LXIV, col. 1371.
3. F. Loofs, *Leontius von Byzanz*, Leipzig, 1887. J. P. Junglas, même titre, Paderborn, 1908.

natures différentes mais qui ont entre elles un être commun. Quand je dis qu'elles ont un être commun, je ne veux pas parler de ces natures qui se complètent mutuellement au point de vue de l'essence, comme font l'essence et ces prédicats essentiels que l'on nomme propriétés; mais je veux parler de la nature et de l'essence des composants, nature qui n'est point considérée à part (καθ' ἑαυτήν), mais par rapport à la nature qui lui est jointe et unie [1]. » Quelque mauvaise et obscure que soit cette traduction, la pensée de Léonce est claire. Il ne suffit pas pour être une hypostase qu'une nature soit individuelle et concrète, il faut de plus qu'elle ne soit pas partie d'un tout où elle entre comme composant. Et s'appuyant sur cette définition, l'auteur fixe la valeur de cette comparaison de l'union du corps et de l'âme employée si souvent pour expliquer l'union du Verbe et de l'humanité en Jésus-Christ. Les Nestoriens accusaient cette comparaison de pécher par défaut, l'âme et le corps étant des parties imparfaites d'un tout, pendant que les parties du Christ (et pouvait-on précisément les appeler des parties?) étaient parfaites. Léonce leur fait observer qu'il y a une double perfection, celle qui convient à chacun des composants pris à part, celle qui leur convient par rapport au tout. Considérés en eux-mêmes le corps et l'âme sont parfaits et complets l'un et l'autre : rien ne manque au corps pour être corps; rien ne manque à l'âme pour être âme; mais, complets en soi, ils ne le sont pas vis-à-vis du tout dont ils sont les parties; et c'est pourquoi ils ne sont pas des personnes. Et l'on en peut dire autant du Verbe et de l'humanité. Le Verbe assurément est parfait, parfaite aussi l'humanité : mais ni l'un ni l'autre ne sont tout

1. *Contra Nestorianos et Eutychianos*, *Patr. gr.*, t. LXXXVI, 1, col. 1280.

le Christ; ils ne le sont que par leur union; ils en sont des parties, les composants de la personne du Christ [1].

Il est évident que Léonce touche ici le fond de la notion de la personne. Sa logique semble même l'entraîner trop loin quand elle lui fait présenter la personne du Rédempteur comme le résultat de l'union du Verbe et de l'humanité; mais on n'ignore pas que l'expression d'ὑπόστασις σύνθετος était courante au VI^e^ siècle en Orient, et que cette expression aussi bien que l'idée qu'elle représente se défendent sans peine : ce n'est pas de la personnalité abstraite, c'est de la personne concrète qu'il s'agit ici. — Nous savons, d'autre part, comment Léonce répondait aux monophysites qui, de cette même comparaison du corps et de l'âme ne formant en l'homme qu'une seule nature, prétendaient conclure qu'il n'y avait non plus qu'une nature dans l'Homme-Dieu. Le résultat de l'union du corps et de l'âme, disait-il, n'est pas seulement un individu particulier (τὶς ἄνθρωπος), c'est une nature communicable à plusieurs individus; et comme on peut attribuer à chacun des individus ce qui est de l'espèce ou de la nature, puisqu'elle se trouve réalisée en eux, on peut dire de chaque homme en particulier qu'il est une nature humaine, μία φύσις. Mais dans le Christ il n'en va pas de même. Le résultat de l'union du Verbe et de l'humanité n'est pas une espèce, une nature *christique* participable (χριστότης, εἶδος Χριστῶν), c'est un individu nécessairement unique, incommunicable, une personne par conséquent μία ὑπόστασις [2].

Ainsi donc, être un tout en soi, incommunicable, voilà ce qui, d'après l'analyse de Léonce, caractérise la personne. Reste l'autre question : une nature peut-

1. *Ibid.*, col. 1289.
2. *Contra Nestorianos et Eutychianos, Patr. gr.*, t. LXXXVI, 1, col. 1289-1292.

elle exister sans être en quelque façon une personne ou une hypostase? Léonce, comme ses adversaires, le nie sans hésiter : ἀνυπόστατος μὲν οὖν φύσις τουτέστιν οὐσία οὐκ ἂν εἴη ποτέ[1]. Il n'y a à exister que les individus, et les individus ont nécessairement une subsistance. — Mais alors, ou bien l'humanité de Jésus-Christ n'existe pas, ou bien elle est une personne. — C'est mal conclure. Il y a un milieu entre être sans hypostase (ἀνυπόστατος), et être soi-même une hypostase (ὑπόστασις); c'est d'être ἐνυπόστατος, c'est de subsister non en soi, mais dans un autre dont on partage l'hypostase; et c'est le cas de l'humanité de Jésus-Christ : elle subsiste dans le Verbe dont la personnalité lui devient propre[2].

Ce mode de subsistance est-il possible? Nous ne pouvons, on le comprend, le prouver directement, puisque le cas de Jésus-Christ est unique, et que la nature ne nous fournit point d'exemple semblable. Mais à défaut d'exemple, remarque Léonce, elle nous présente des analogies. Ainsi les propriétés naturelles et les caractères individuants, qui ne sont pourtant pas de simples accidents (συμβεβηκότα χωριστά), subsistent non en eux-mêmes, mais dans la nature ou l'individu dont ils sont les caractères ou les propriétés. Ainsi encore, le corps et l'âme subsistent l'un dans l'autre, et généralement les parties accessoires subsistent dans le principal. Ce ne sont là sans doute, ajoute Léonce, que des analogies éloignées, mais n'est-ce pas le propre des analogies de ne cadrer pas absolument avec le fait qu'elles doivent éclairer?

Avec Léonce de Byzance, on peut dire que la notion de la personnalité considérée au point de vue physique

1. *Ibid.*, col. 1280.
2. *Ibid.*, col. 1277; *Solutio argument. Severi*, *Patr. gr.*, t. LXXXVI, 2, col. 1914.

est complètement fixée, et que la difficulté de ses rapports avec la nature en Jésus-Christ a reçu, sinon une solution adéquate quant au fond, du moins un commencement d'explication exprimé en un terme juste et définitif. Ce qui le prouve, c'est que deux siècles plus tard, saint Jean Damascène ne fera guère sur ce même sujet que reprendre les mêmes idées, et souvent les mêmes phrases que son prédécesseur. Ainsi, il avait fallu cent cinquante ans environ pour que, des définitions rudimentaires des Cappadociens, les théologiens tirassent les développements philosophiques qui devaient justifier les décisions de l'Eglise. Celle-ci avait pu, dès que l'erreur s'était montrée, lui opposer les enseignements positifs de la tradition : il s'agissait seulement d'affirmer le dogme. Mais l'esprit humain est moins prompt que l'Esprit de Dieu, et ce que la foi nous énonce d'un mot, nous n'en prenons que lentement et par degrés la pleine intelligence.

CHAPITRE X

LA LETTRE DE PHILOXÈNE DE MABBOUG A ʾABOU-NIPHIR[1].

Le texte de la lettre suivante, attribuée à Philoxène, est contenu dans le manuscrit additionnel 14529 (fol. 61 *a*-65 *b*) du Musée britannique. On en trouve également des fragments dans les manuscrits addit. 17193 fol. 83 *a* (Wright, catalogue, DCCCLXI, p. 998), et addit. 17134, folio 4 *b* (Wright, CCCCXXI, p. 338). Il a été édité par M. Paulin Martin dans son *Introductio practica ad studium linguæ aramææ,* Paris, 1873, pages 71-78; et c'est sur cette édition que j'en ai fait la traduction. Le texte est fautif en quatre ou cinq endroits qui seront notés en temps utile.

Cette lettre est attribuée, par son titre même, à Philoxène. Mais il est fort douteux qu'elle soit de lui. Le style en diffère du sien; et il serait bien étrange que moins de cent ans après les événements, un homme aussi instruit et aussi mêlé aux affaires ecclésiastiques que Philoxène, qui avait séjourné à Edesse et à Antioche, eût commis, sur Théodore de Mopsueste et sur Nestorius aussi bien que sur les origines du Nestorianisme, les erreurs et les anachronismes que

1. Article de la *Revue de l'Orient chrétien*, 1903.

l'on y rencontre. Quant au *stratelates* ou *magister militum* de Hirta, 'Abou-Niphir, à qui elle est adressée, peut-être faut-il le confondre avec un 'Abou-Yafar que nous y trouvons entre 498 et 503 comme lieutenant du roi de Perse. Le document serait ainsi daté. Mais ici encore il y a des difficultés, car il semble qu'au commencement du VI^e^ siècle les toparques de Hirta étaient encore païens. Il est donc sage de ne se prononcer ni sur l'authenticité ni sur la date de cet écrit.

Il n'en est pas moins fort intéressant, non seulement parce qu'il nous apprend comment une tête monophysite se représentait, à distance, les origines du Nestorianisme, mais aussi par les conceptions théologiques qu'il nous présente. On remarquera surtout la solution donnée à la question de la validité du baptême et de l'ordination des hérétiques. Cette solution est absolument conforme à celle que donnaient les Donatistes, et que saint Augustin nous rapporte (*Contra Cresconium,* II, 17, 21). Les sacrements conférés par les hérétiques occultes sont valides : les sacrements conférés par les hérétiques publics sont nuls.

Je n'ai mis que peu de notes au bas des pages, les faits dont il est question étant assez connus, et le texte n'offrant généralement pas de grandes difficultés. Les mots entre [ ] ont été ajoutés pour mieux indiquer le sens ou la suite du discours.

[Lettre] synodique d''Aksenâyà, évêque de Mabboug, à 'Abou-Niphir, stratelates de Hirtâ de Beithna'man.

Je t'écris afin de te donner encore[1], pour [l'amour de] Dieu, des informations sur Nestorius, sur son origine, sa patrie, car il était perse de naissance.

1. Cette expression suppose que l'auteur avait déjà écrit à 'Abou-Niphir, sur le même sujet.

Il y avait un homme de Beith-Garmaï[1], du village d'Athac, qui s'appelait 'Addi, et dont la femme se nommait 'Amlacâ : ils étaient de religion païenne. 'Addi ayant frappé une femme, elle avorta. Il se leva [alors], emmena son épouse 'Amlacâ, et s'enfuit à Beith-Souphonoié. Ensuite, ils quittèrent Beith-Souphonoié, et vinrent habiter Samosate. Ils eurent deux fils : l'aîné s'appelait Barb'elschemin, et son frère 'Ab'aschoum. [Cependant] 'Addi et sa femme moururent et furent ensevelis à Samosate. Après leur mort, Barb'elschemin et 'Ab'aschoum allèrent à Mar'asch, s'y marièrent et s'y fixèrent. Un fils naquit à Barb'elschemin : il l'appela Nestorius ; 'Ab'aschoum eut pareillement un fils : il l'appela Théodore[2]. Les [deux enfants] furent envoyés à l'école, afin d'y étudier la littérature grecque. Et quand ils eurent étudié et appris la littérature grecque, ils allèrent dans la ville d'Athènes, pour étudier la sagesse des philosophes. En même temps qu'ils se livraient à cette occupation, étudiaient [aussi] avec eux quelques fils de famille de Constantinople qui firent leur éloge en présence de l'empereur Honorius. Honorius leur ordonna de descendre à Antioche, et d'être tous deux évêques, Nestorius de Constantinople et Théodore de Mopsueste[3]. L'ordre de l'empereur Honorius fut exécuté[4].

Mais quand Nestorius, patriarche, fut venu à Constantinople, et que Théodore, évêque, fut venu à Mopsueste, tous deux commencèrent à corrompre la doctrine de vérité, celle que les prophètes et les apôtres avaient enseignée, et, en cachette, dans leurs commentaires, divisèrent en deux natures le Dieu un. Car, dans les sept discours[5] que Théodore envoya à Nestorius à Constantinople[6], il enseignait [cette division] en disant : Que Jésus-Christ est certainement homme, produit par la volonté de la sainte Trinité et de la

1. Contrée située au delà du Tigre : c'était la patrie même de Philoxène.

2. Théodore naquit à Antioche vers 350.

3. L'épiscopat de Théodore de Mopsueste va de 392 à 428 ; celui de Nestorius de 428 à 431, date de sa déposition.

4. Remarquez qu'Honorius ne régna qu'en Occident, et de 395 à 423. Il ne put donc, en toute hypothèse, élever au patriarcat Nestorius.

5. Le mot « discours » est au singulier dans le texte, mais le relatif qui s'y rapporte est au pluriel.

6. Le texte porte « à Mopsueste », distraction évidente du copiste.

vierge Marie, de même qu'Adam, au commencement, a été créé de la terre. C'est pourquoi le Dieu Verbe a de temps en temps habité en lui comme dans un prophète. Il faut donc séparer les deux natures, et attribuer à chacune d'elles ce qui lui est propre, à savoir : à cet homme, que Marie a engendré, la conception, la naissance, l'enveloppement des langes, la circoncision de la Loi, la présentation au prêtre Simon, la fuite en Egypte, la croissance de la stature, le baptême [reçu] de Jean dans le Jourdain, la tentation du démon, et la faim et la soif, et le repos et le sommeil, et la lassitude et la fatigue du voyage, et la passion et la mort, et la sépulture et la résurrection ; [au contraire], à ce Dieu Verbe qui de temps en temps résidait dans cet homme, les prodiges, et les miracles, et les actes extraordinaires. Voilà l'impie profession de foi qu'adressaient dans leurs lettres Nestorius à Théodore, et Théodore à Nestorius.

Cependant l'empereur Honorius mourut, et Théodose le Jeune fut après lui élevé à l'empire. [Nestorius et Théodore] commencèrent alors à manifester ouvertement leur erreur. Apprenant donc qu'il régnait des divisions relativement à la foi, Théodose ordonna, pour y remédier, une réunion, dans la ville d'Ephèse, de deux cent cinquante évêques. Alors Nestorius envoya à Théodore son huitième discours[1], et lui dit : « Lève-toi avec le synode, et porte l'anathème contre moi : ne te sépare pas de l'assemblée, et ne t'attriste pas, frère, de m'anathématiser en sa présence ; [mais d'ailleurs] persévère dans notre doctrine, et enseigne-la aux enfants de l'Eglise. Car il n'y a pas qu'une seule [sorte] d'anathème dans les Livres [saints]. Notre-Seigneur l'atteste quand il dit : « *Celui qui m'aime garde mes commandements* » ; et l'apôtre Paul ajoute que celui qui n'aime pas Notre-Seigneur Jésus-Christ sera anathème. Cet anathème est un châtiment, et l'on sait qu'il s'étend à tous les hommes, puisqu'ils ne gardent pas les commandements, comme Jésus-Christ l'a enseigné. — Mais il y a une autre [sorte] d'anathème dont parle l'apôtre Paul : « *Si nous-mêmes [vous annonçons], ou si un ange du ciel vous annonce plus que*

1. Ou « ses huit discours » ; le mot « discours » est au singulier, et c'est le nombre cardinal qui est employé : je crois cependant ma traduction plus probable.

vous ne vous avons annoncé, qu'il soit anathème! » Cet anathème rejette du royaume et précipite dans la géhenne. Evite-le, frère, et s'il se peut, qu'il ne sorte pas de ta bouche. Et encore, Dieu dit à Moïse : « *Tous les anathèmes des enfants d'Israël appartiendront à Aaron et à ses fils.* » Il s'agit [là] des offrandes. Josué, fils de Nun, dit aussi : « *Tout ce qui est dans cette ville de Jéricho est anathème au Seigneur* » : c'est-à-dire une offrande... D'autre part, l'apôtre Paul dit : « *J'ai demandé d'être moi-même anathème au Christ pour mes frères et mes proches selon la chair, qui sont les enfants d'Israël* » : c'est-à-dire, une offrande. C'est pourquoi, frère, dans ce même sens que Paul demandait d'être une offrande pour les fils de son peuple, lance contre moi l'anathème. Lève-toi avec le synode et ne t'attriste pas. »

Lors donc que le concile des deux cent cinquante évêques porta sa décision et anathématisa Nestorius dans la ville d'Ephèse, Théodore l'anathématisa aussi comme les autres par écrit, mais dans le sens que lui avait mandé Nestorius [1]. Et après la dissolution du synode et le retour de chaque évêque dans sa province, Théodore commença à chercher les moyens d'introduire dans l'Eglise par ses mensonges la doctrine de Nestorius, celle-là même que celui-ci lui avait communiquée. [Plus tard], sous le règne de l'empereur Valentinien, Théodore lui-même fut chassé de l'Eglise [2].

Puis, sous le règne de Marcien, Eutychès se leva contre l'Eglise. Il disait que le Fils de Dieu avait amené avec lui son corps du ciel. Cinq cent soixante-sept évêques se réunirent donc dans la ville de Chalcédoine, définirent [la doctrine], anathématisèrent Eutychès, et le chassèrent de l'Eglise, parce qu'il ne voulut revenir en rien sur ce qu'il avait maintenu. Et pendant que le synode impie était réuni et point encore dispersé, Léon, l'impie patriarche de Rome,

1. Remarquons que, lorsque se tint le concile d'Ephèse (431), Théodore de Mopsueste était mort depuis trois ans, en 428.

2. Le concile d'Ephèse a en effet condamné dans sa sixième session, un symbole de foi que l'on croit être de Théodore de Mopsueste, mais sans en nommer l'auteur. Celui-ci a été solennellement condamné pour la première fois par le cinquième concile général, en 553, dans l'affaire des trois chapitres.

lui envoya par son *tomos* [l'ordre] de recevoir la doctrine de Nestorius et ses impurs commentaires [1]. [Les évêques] jurèrent trente-six fois sur leur âme qu'ils ne recevraient point la doctrine de Nestorius, et qu'ils ne formuleraient point de décision de foi autre que celle des trois cent dix-huit saints évêques dans la ville de Nicée. Mais l'empereur Marcien leur fit dire par un message que quiconque n'adhérerait pas à ce que contenait le *tomos* de Léon descendît de son siège et s'assit par terre. Et parce qu'ils aimaient leurs sièges, ils acceptèrent le *tomos* de Léon, restèrent sur leurs anathèmes, et demeurèrent en paix sur leurs sièges. Seul, Dioscore, patriarche d'Alexandrie, se leva de son siège [2] et s'assit par terre. Comme il n'était pas de leurs sentiments, ils l'exilèrent, et créèrent patriarche [à sa place] son syncelle [3] qui partageait leur avis.

A cette nouvelle, les Alexandrins envoyèrent dire à Marcien et au concile de Chalcédoine : « Nous adhérons à tout ce que vous avez fait. » Cependant ceux des prêtres, des diacres et des laïques qui n'acceptaient point ce qu'avait fait le concile de Chalcédoine se levèrent, emmenèrent [avec eux] Timothée [4], disciple de Dioscore, et s'enfuirent à Cousch. Le syncelle, patriarche à la place de Dioscore, vint à Alexandrie, y entra, et s'assit sur le siège de Dioscore. Les habitants agréèrent [sa communion]. Quelque temps après toutefois, les Alexandrins s'en repentirent. Ils lapidèrent le syncelle devenu leur patriarche, et le jetèrent à la mer [5]. Ce qu'apprenant, les fidèles qui avaient fui à Cousch avec Timothée, d'heureuse mémoire, créèrent

1. L'auteur confond ici la doctrine de saint Léon avec celle de Nestorius, et postdate la lettre du pape à Flavien, qui est du 13 juin 449; mais ce qu'il ajoute, en l'exagérant d'ailleurs, sur les tendances monophysites des membres du concile de Chalcédoine, et sur leur refus de donner une nouvelle définition de foi, est justifié par les documents originaux.

2. Le texte présente une négation, *là*, qui doit évidemment disparaître.

3. Proterius, patriarche d'Alexandrie de 452 à 457 : il périt dans une émeute, comme le dit plus loin Philoxène.

4. Timothée surnommé Ælure, ou le Chat.

5. Proterius ne fut pas lapidé par la population, mais bien égorgé dans le baptistère avec six de ses prêtres par des partisans de Timothée Ælure, le vendredi saint 457.

celui-ci patriarche, d'évêque [qu'il était], parce qu'ils avaient entendu dire à Cousch que Dioscore était mort à Alexandrie.

Cependant Timothée et les fidèles qui se trouvaient à Cousch avec lui redoutèrent de venir dans cette ville, par crainte de l'empereur Marcien. [Ce fut seulement] lorsque cet empereur mourut, et que Léon lui succéda, que Timothée [osa] venir, et entrer à Alexandrie, et s'asseoir sur le siège de Dioscore. Il pria, et pardonna aux habitants à cause du grand repentir qu'ils montrèrent. De leur côté, les prêtres et les diacres, et les laïques qui avaient fui avec eux à Cousch ne voulurent pas recevoir [à leur communion] les Alexandrins, disant que quiconque avait participé en quelque façon au concile de Chalcédoine ne possédait pas le sacerdoce. Quatre prêtres d'entre eux prirent [donc] l'Evangile, et le placèrent sur la tête d'Isaïe, pour le faire évêque. De là le nom d'Isaïens acéphales qu'on leur a donné depuis lors jusqu'à ce jour. Pour eux, ils s'appellent Dioscoriens, bien qu'ils s'éloignent beaucoup des sentiments de Dioscore, en affirmant qu'il n'y a plus aujourd'hui de sacerdoce que chez eux, et chez ceux qui n'ont en aucune façon participé au concile de Chalcédoine [1].

A propos de cette question des acéphales, et de la vérité ou de la fausseté de leur prétention, cette lettre te dira ce que j'ai appris moi-même des Livres divins et des saints docteurs. Le saint concile des trois cent dix-huit [pères] a ordonné [2] que lorsqu'un partisan de l'hérésie de Paul de Samosate ou quelque hérétique semblable renoncerait à son erreur et reviendrait à la vraie foi, il serait baptisé dans les eaux du baptême, et ensuite uni aux enfants de l'Eglise par l'Eucharistie. Or, tout ce décret porté par le saint concile sur les hérétiques regarde ceux qui, depuis le jour où ils se sont éloignés de la vérité jusqu'aujourd'hui, ont prêché ouvertement leur fausse doctrine. Il est clair que ceux-là d'entre eux qui sont baptisés ou qui reçoivent le sacerdoce ne participent ni au sacerdoce ni au

1. Voir sur ces faits Timothée, *De receptione haereticorum*, *P. G.*, t. LXXXVI, 1, col. 56, 57; et le traité *De sectis*, actio V^a^, 2; *ibid.*, col. 1229.

2. Dans son dix-neuvième canon.

baptême. L'apôtre Paul l'atteste en disant : *Si la racine est sainte, [saints] aussi sont les rameaux.* [D'où] il est évident que dès que la racine, qui est l'hérétique, n'est pas sainte, ni le baptême ni le sacerdoce [de cet hérétique], qui sont ses branches, ne sont saints. Or, le concile de Chalcédoine est [assurément] digne d'être assimilé en impiété à toutes les hérésies : toutefois, la décision que [ses membres] portèrent à Chalcédoine, et qui adoptait les deux natures, ne fut pas prêchée ouvertement par eux après leur séparation. Comme ils avaient prêché la vraie doctrine avant leur réunion dans cette ville, aussi la prêchèrent-ils pareillement à tous leurs auditeurs à leur retour, même après qu'ils eurent porté à Chalcédoine leur impie décision. Et c'est pourquoi, tous ceux qui ont reçu d'eux le baptême ou le sacerdoce, jusqu'au moment où leur erreur s'est révélée, ont reçu évidemment un vrai baptême et un vrai sacerdoce. Mais dès que l'erreur a été manifeste et qu'on l'a anathématisée, il est clair que quiconque a reçu d'eux le baptême ou le sacerdoce ne l'a pas reçu de Simon Pierre[1]. Car, pour ceux qui ont été baptisés ou qui sont devenus prêtres de par le concile de Chalcédoine avant le moment où son erreur s'est manifestée, ils sont semblables à ceux qui furent baptisés par Judas l'Iscariote. De même que Judas l'Iscariote a été rejeté, pour l'iniquité qui régnait dans son cœur, mais que [cependant] ceux qui ont été baptisés par lui dans la vérité que sa bouche annonçait ont reçu le baptême et le sacerdoce de la vérité, ainsi nous, qui avons reçu de sa postérité le baptême et le sacerdoce, nous n'en rougissons pas, puisque [d'ailleurs] nous anathématisons dans toute notre conduite [cette postérité]. Le prophète et psalmiste David a dit en effet à l'Eglise des Gentils : « *Ecoute, ma fille, vois, et incline ton oreille; oublie ton peuple et la maison de ton père, et quand tu auras oublié ton peuple et la maison de ton père des jours de Babylone, le roi s'éprendra de ta beauté.* » Et l'on sait que du moment que l'Eglise a renié son peuple et la maison de son père des jours de Babylone, le roi s'est [en effet] épris de sa beauté. Il est descendu, et a demeuré dans son sein.

1. J'ai suppléé la négation qui manque dans le texte, sans doute par simple accident de transcription.

Dans cette Eglise, nous le savons, demeure, de cette Eglise garde la foi Celui qui est le maître de tout ce qu'il y a de vérité dans sa foi [1].

Fin de la lettre.

1. Cette dernière phrase est fort obscure : il est possible que le texte ait été altéré; je l'ai traduit tel qu'il est de mon mieux, sans le corriger.

CHAPITRE XI

LA DOCTRINE PÉNITENTIELLE DE SAINT GRÉGOIRE LE GRAND [1].

Le but de cette étude n'est pas seulement d'apporter une contribution à l'histoire de la pénitence au VI^e^ siècle : il est aussi d'éclaircir certaines difficultés récemment soulevées contre la doctrine pénitentielle de saint Grégoire, et de corriger à l'occasion certaines interprétations peu bienveillantes dont cette doctrine a été l'objet [2].

Nous ne nous occuperons que de saint Grégoire, supposant d'ailleurs connus les textes et les faits de la même époque qui expliquent et complètent les données fournies par ses œuvres; textes et faits dont il faut tenir compte évidemment, quand on se demande non plus ce que saint Grégoire, d'après ses écrits, mais ce que l'Église de son temps a pensé sur la question de la pénitence [3].

1. Article du *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, 1912.

2. Voir, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses* (mars-avril 1912), l'article de M. André LAGARDE : *Le pape saint Grégoire a-t-il connu la confession ?*

3. On trouvera l'ensemble de la question traitée dans le tome III de mon *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, p. 387 et suiv., et dans les ouvrages qui y sont signalés.

I

La pénitence peut être envisagée comme une série de sentiments et d'exercices privés, dans lesquels le ministère ecclésiastique n'intervient pas, et auxquels le fidèle se livre sous sa libre responsabilité. C'est la pratique de la *vertu* de pénitence. Mais elle peut être envisagée aussi comme une discipline dont les conditions ont été déterminées par Jésus-Christ et dont les détails sont réglés par l'Église. Cette discipline pénitentielle, ou ce *sacrement* de pénitence, pour parler un langage plus moderne, se différencie surtout de la pénitence absolument privée en ce qu'elle comporte, de la part du pénitent, un aveu de ses péchés fait au prêtre, une *confession,* et, de la part du prêtre, un pardon officiellement donné, une *absolution*.

Il est rare, de nos jours, que l'on traite de la pénitence, sans qu'il soit question, d'une façon au moins concomitante, du sacrement et de la confession. Ce dernier élément, quoiqu'il ne soit pas le plus important, a même reçu un tel relief à côté des autres qui entrent dans le sacrement, qu'il lui prête souvent son nom. Mais, dans les premiers siècles, il n'en était pas ainsi. Beaucoup d'auteurs ont parlé de la pénitence, insisté sur sa nécessité, fait ressortir ses effets salutaires, en ayant seulement en vue le regret et l'expiation privés des péchés commis; ou, s'ils ont songé aux exercices de la discipline pénitentielle, n'ont pas mentionné distinctement la confession qui en est une partie. Ceci tient à ce que la pénitence-sacrement ou discipline était bien plus rarement pratiquée que de nos jours, et que, dans ce sacrement même ou cette discipline, la partie de la satisfaction ou de l'expiation occupait de beaucoup le premier rang et attirait avant

tout l'attention. Dès lors, parce qu'un auteur s'étend sur les avantages et l'efficacité de la pénitence en général, sans parler distinctement de la discipline pénitentielle et de la confession, on ne saurait toujours conclure qu'il les a ignorées ou que ces pratiques n'existaient pas de son temps. Ce silence prouve seulement que ces pratiques n'étaient pas d'un usage aussi courant ni aussi obligatoire qu'elles le sont pour nous, et n'avaient pas, à ses yeux, le même relief.

Ces réflexions ont leur opportunité au commencement d'une étude sur saint Grégoire, comme d'une étude sur tout ancien écrivain ecclésiastique. De fait, on trouve, dans les œuvres de saint Grégoire, de fréquentes exhortations à la pénitence qui n'ont pas trait, expressément du moins, à la pénitence canonique ou sacramentelle. C'est le cas par exemple de sa lettre III, 29 au clergé de Milan, des passages de ses homélies sur Ézéchiel I, IX, 34, 35; X, 28, 29; II, VIII, 19; de ses homélies sur les Évangiles X, 7; XXXIV, 15, 16; XXXIII, 8[1]. C'est encore le cas des chapitres 28 et suivants de la troisième partie du *Pastoral*. On est surpris d'abord de ne pas trouver, dans ce directoire à l'usage des prédicateurs, l'indication précise de la forme de la pénitence qu'ils doivent conseiller aux pécheurs. Mais on l'est moins si l'on remarque que le but du pape dans cet écrit n'est pas précisément d'enseigner comment on doit effacer ses péchés, mais comment il faut s'y prendre

1. Dans ce dernier passage cependant, la chose est plus douteuse. L'écrivain qui veut présenter dans la pénitence de la pécheresse le modèle de celle que nous devons accomplir, insiste sur l'aveu que la pécheresse a fait de ses désordres, et sur le pardon que Dieu nous promet aussi, si nous confessons les nôtres : *Apparuit conditor et redemptor noster in carne, confessioni peccatorum non poenam sed vitam promittit : mulierem sua vulnera confitentem suscipit et sanam dimittit.*

pour n'y pas retomber et pour se corriger des vices qui nous y entraînent[1].

Est-ce à dire que ces exhortations générales à la pénitence peuvent être négligées quand on veut se rendre compte de la doctrine pénitentielle de saint Grégoire? Nullement. Car c'est là précisément qu'il expose l'idée qu'il se fait de la vraie pénitence, de la façon dont elle naît et dont elle se développe dans l'âme, des effets aussi qu'elle y produit et du salut qu'elle lui apporte.

Le sentiment par où débute la conversion du pécheur, surtout du pécheur endurci, c'est la crainte. Le rouleau présenté à Ézéchiel contenait des malédictions, des lamentations et des cantiques : *et scriptae erant in eo lamentationes, carmen et vae.* Le cantique est celui des justes dans le ciel; les lamentations sont celles des pénitents sur la terre. Mais ces lamentations, le pécheur que les voluptés charnelles captivent ne peut s'y livrer qu'à la condition de considérer d'abord les malédictions que son état ne manquera pas d'attirer sur lui : *Cognosce ergo in hoc volumine vae quod in eo scriptum est, atque ab animo per timorem expelle quod diligis, ut possis ex iudicio carmen amare quod legis*[2]. C'est donc à provoquer cette terreur des jugements de Dieu que doit s'appliquer avant tout le prédicateur de la parole sainte[3].

Cette terreur à son tour fera naître naturellement dans l'âme du pécheur le regret, la douleur des crimes commis : elle lui arrachera des soupirs, des

1. On sait que saint Grégoire n'hésite pas à se répéter et quelquefois à se copier lui-même dans des ouvrages différents. On voit ici que les textes et les raisonnements émis dans le *Pastoral*, III, 28, col. 105, se trouvent reproduits dans les *Homélies sur les Évangiles*, XXXIII, 8 et XXXIV, 17.

2. *In Ezech.*, I, IX, 34.

3. *Pastoral*, III, 13, col. 70.

gémissements et des larmes[1]. C'est proprement la contrition : contrition nécessaire, remarque notre auteur; car, pour effacer ses péchés passés, il ne suffit pas de n'en pas commettre de nouveaux : il faut d'abord pleurer ceux auxquels on s'est abandonné. Le scribe qui cesse simplement d'écrire n'efface pas, pour cela, ce qu'il avait écrit précédemment. Dieu n'aime pas nos larmes ni nos tristesses pour elles-mêmes; mais il les veut comme un remède aux plaisirs mauvais que nous nous sommes permis. Il ne saurait sans cela y avoir de pardon[2].

Ainsi, la crainte commence l'œuvre de la justification. Toutefois, pour qu'elle soit salutaire et efficace, deux conditions s'imposent. La première, c'est qu'elle s'accompagne d'espérance en la miséricorde de Dieu. La crainte toute seule déprimerait l'âme et la jetterait dans une tristesse sans issue, si la foi ne lui montrait Dieu prêt toujours à accueillir son repentir, ou plutôt Dieu poursuivant l'âme malgré ses iniquités, la prévenant, l'appelant, l'attirant à lui : *Ecce autem iam lapsi sumus, stare nequaquam voluimus; in pravis nostris desideriis iacemus. Sed qui nos condidit rectos adhuc exspectat, et provocat ut surgamus*[3]. Cette idée de la bonté de Dieu vis-à-vis des pécheurs a inspiré à saint Grégoire quelques-unes des plus belles pages qu'il ait écrites. Qu'on lise par exemple le n° 8 de son homélie XXXIII et les n^{os} 15-17 de son homélie XXXIV sur les Évangiles. Quelle que soit donc la multitude de ses fautes, le pécheur doit garder sa confiance, car la puissance de son médecin est plus grande que son mal : *maior est potentia medici quam magnitudo languoris nostri*[4].

1. *In Ezech.*, I, X, 28.
2. *Pastoral.*, III, 30, col. 111.
3. *In Evang. homil.* XXXIV, 15.
4. *In Ezech.*, I, IX, 35; cf. II, VIII, 19.

Ensuite, le pécheur ne doit pas uniquement détester son péché parce qu'il en redoute le châtiment : il faut que de la crainte il s'élève à l'amour de Dieu. Saint Grégoire considère en effet que la crainte seule, si elle peut détourner le pécheur de la pratique du mal, ne détache pas suffisamment son cœur de l'affection au péché, puisque, si le châtiment n'existait pas, il s'y laisserait encore aller. Sa disposition reste une *servitus timoris* absolument opposée à la *gratia libertatis* ou *spiritus libertas*, qui est le fruit de l'Esprit et de l'amour[1]. Notre auteur écrit même : *In conspectu tuo* (*Domine*) *iustus esse non valet qui tibi non per dilectionem sed per timorem servit*[2]. Néanmoins il regarde la crainte comme utile, comme « faisant entrer dans la droite voie » ; il recommande de s'en inspirer; mais il veut qu'on ne s'y arrête pas et que l'on arrive bientôt à cette crainte chaste qui est celle de la charité, et qui fait gémir le pénitent moins sur son propre malheur que sur l'offense de Dieu : *Admonendi sunt ut, si malis veraciter carere desiderant, aeterna supplicia perhorrescant, neque in hoc suppliciorum timore remaneant, sed ad amoris gratiam nutrimento charitatis excrescant*[3]. — *Sancta electorum ecclesia simplicitatis suae et rectitudinis vias timore inchoat sed charitate consummat. Cui tunc est funditus a malo recedere cum ex amore Dei coeperit iam nolle peccare*[4].

La crainte jointe à l'espérance et à l'amour amène donc le pécheur aux gémissements et aux larmes. Mais ces larmes ne seraient pas sincères, si elles n'étaient accompagnées d'œuvres satisfactoires proportionnées pour le passé, et si elles n'entraînaient,

1. *Moral.*, I, 37 ; IV, 50 ; *Pastoral*, III, 13.
2. *Moral.* XI, 41.
3. *Pastoral*, III, 13.
4. *Moral.*, I, 37 ; XXII, 48.

pour l'avenir, un changement de vie. Il est juste que celui qui s'est adonné aux plaisirs illicites se prive même de certains plaisirs permis, et que notre superbe, notre désobéissance, notre curiosité, notre gourmandise soient expiées par les exercices de l'humilité, de l'obéissance, du détachement et de la mortification. Par là « nous satisfaisons à notre créateur » (*quatenus per haec conditori suo satisfaciat*) dont nous avons enfreint les lois[1]. Et quant au changement de vie, saint Grégoire le considère comme tellement essentiel qu'il le fait entrer dans la définition même de la pénitence : *Paenitentiam quippe agere est et perpetrata mala plangere et plangenda non perpetrare*[2]. Un chapitre de son *Pastoral* (III, 30) est expressément dirigé contre les deux catégories d'inconséquents « qui a peccatis quae deflent non abstinent, et qui, cum abstineant, non deflent ».

Telle est la suite des sentiments et des actes qui, pour saint Grégoire, constituent cette pénitence générale dont nous parlons ici. L'analyse qu'il en fait ne diffère pas, en somme, de celle de nos théologiens modernes. Mais, où il paraît s'éloigner d'eux, c'est dans l'efficacité qu'il lui attribue pour la rémission du péché, en dehors de toute absolution sacerdotale : « Ceux qui s'irritent contre eux-mêmes reviennent par la pénitence à la vie[3]. » — « Ceux qui se convertissent de leurs péchés au Seigneur non seulement effacent par leurs larmes les iniquités qu'ils ont commises, mais encore s'élèvent aux hauteurs par leurs œuvres admirables[4]. » La pénitence est comme une main par laquelle nous lavons les taches de notre humanité[5] ;

1. *In Evang. homil.* X, 7 ; XXXIV, 16 ; *Pastoral.* III, 29, col. 107.
2. *In Evang. homil.* XXXIV, 15.
3. *In Ezech.*, I, X, 29.
4. *Ibid.*
5. *In Evang. homil.* XXXIV, 15.

les larmes sont une nouvelle eau du baptême qui purifie la conscience[1]. Comme d'ailleurs saint Grégoire, nous le verrons, parle ailleurs du pouvoir des prêtres de remettre les péchés, on a cru trouver là une contradiction que l'on s'est efforcé de résoudre. Mais la contradiction n'existe pas. Des affirmations de ce genre se rencontrent dans tous les auteurs anciens, et même dans les moins suspects d'ignorer le pouvoir reçu par l'Eglise. L'institution par le Christ du sacrement de pénitence n'a point enlevé à la pénitence en général, quand elle est parfaite, la vertu d'effacer le péché; et, même dans le sacrement, les actes du pénitent concourent d'une façon active à cet effet[2]. Qu'on se rappelle ce qui a été dit plus haut, qu'aux premiers siècles la réception du sacrement de pénitence était chose relativement rare, et l'on comprendra plus aisément que le pape — suivant en cela un exemple commun — ait insisté sur l'efficacité de la vertu de pénitence pour la justification du pécheur.

II

Cependant les œuvres de saint Grégoire contiennent, sur la pénitence, autre chose que ces analyses et ces considérations générales. A la fin du VI^e^ siècle, la discipline pénitentielle fonctionnait depuis longtemps : elle avait commencé et presque achevé l'évolution qui devait, à côté de la pénitence publique ou plénière, installer et rendre plus fréquente la pénitence sacramentelle toujours, mais privée. Et l'on peut être sûr que le fait de cette évolution n'a pas échappé au grand pape dont l'œil regardait partout dans l'Eglise. Il est

1. *In Evang. homil.* X, 7.
2. S. THOMAS, *Summa theol.*, III, qu. 86, art. 6.

naturel cependant que cette évolution se soit accomplie à Rome — la ville par excellence de la tradition — plus tard qu'ailleurs, et que saint Grégoire en particulier l'ait acceptée plutôt qu'activée. Ceci est une question secondaire. Il s'agit pour le moment de savoir ce que saint Grégoire a pensé de la discipline pénitentielle, par opposition à la vertu de pénitence dont il a été question jusqu'ici, et de relever ce qu'il en dit dans ses ouvrages.

La pénitence-sacrement, avons-nous remarqué, ajoute aux éléments de la pénitence en général deux éléments nouveaux : d'un côté, le pouvoir donné aux évêques et aux prêtres de remettre les péchés, pouvoir qu'ils exercent par l'absolution; de l'autre, le devoir pour les pénitents de confesser, d'accuser de vive voix leurs fautes aux préposés de l'Eglise. Sur ces deux points, saint Grégoire s'est expliqué surtout dans trois ou quatre passages capitaux de ses écrits. Le plus remarquable est l'homélie XXVI sur les Evangiles, nos 4-6.

Notre auteur y commente le *Quorum remiseritis peccata*. Les apôtres, dit-il, ont reçu le Saint-Esprit afin qu'ils pussent vivre saintement; mais aussi afin qu'ils pussent délier les autres des liens de leurs péchés. Dieu leur a communiqué son droit de juger pour que, tenant sa place, *vice Dei,* aux uns ils retinssent, aux autres ils remissent leurs fautes. Magnifique récompense de leur humilité! Mais voici : les évêques, sans aucun doute, tiennent actuellement dans l'Eglise la place des apôtres. Ceux qui sont appelés à gouverner les fidèles reçoivent donc le pouvoir de lier et de délier. C'est un grand honneur; mais c'est une lourde charge, car il est dur à celui qui ne sait pas conduire sa vie de devenir juge de celle d'autrui [1].

1. « Ecce non solum de scipsis securi (discipuli) fiunt, sed etiam

Dans ces paroles, saint Grégoire a réaffirmé le principe qui est tout le fondement de la discipline pénitentielle : le pouvoir donné à l'Eglise de remettre les péchés. Nous verrons dans un instant comment il veut que les évêques l'exercent. Notons, en attendant, que si le pape ne nomme ici que les évêques, c'est parce qu'eux seuls sont proprement les successeurs des apôtres, et qu'à eux était réservée la fonction d'absoudre publiquement les pénitents. Certains prêtres cependant, surtout à Rome, avaient un rôle important à remplir dans ce ministère de réconciliation. Depuis le pape Marcel (304-309)[1], c'étaient les simples prêtres des paroisses qui étaient chargés d'entendre l'aveu des pénitents, et de surveiller l'accomplissement des œuvres satisfactoires qu'ils leur avaient prescrites. Cet état de choses n'est pas inconnu à notre auteur. Il y fait allusion dans ses homélies sur Ezéchiel, livre II, homélie x, nos 12-14. Comme dans l'Ancien Testament, il y a, dans le Nouveau, des prêtres de premier et des prêtres de second ordre. Aux premiers revient plus spécialement le devoir de la prière, de la prédication, des fonctions spirituelles et liturgiques. Les seconds sont affectés principalement au ministère extérieur. Ils doivent, entre autres choses, s'enquérir des désordres des pécheurs, s'en rendre un compte exact et, par leurs exhortations, amener les délinquants aux larmes et aux exercices de la pénitence[2]. Que s'ils réussissent à leur

alienae obligationis potestatem relaxationis accipiunt, principatumque superni iudicii sortiuntur ut, vice Dei, quibusdam peccata retineant, quibusdam relaxent. Sic. sic eos a Deo decebat erigi qui tantum pro Deo consenserant humiliari... Horum profecto nunc in Ecclesia episcopi locum tenent. Ligandi atque solvendi auctoritatem suscipiunt qui gradum regiminis sortiuntur. Grandis honor, sed grave pondus istius est honoris. »

1. *Liber pontificalis*, I, p. 164 ; cf. 249.

2. « Sunt autem minoris ordinis sacerdotes... qui videlicet in adiutorium maiorum peccata delinquentium subtiliter investigant, et vitam

faire abandonner ainsi leur vie charnelle, ils imitent les prêtres de l'ancienne Loi, qui faisaient brûler sur l'autel la chair des victimes. Ce qui était principe de faute, devient un sacrifice à Dieu.

Revenons à notre homélie XXVI sur les Évangiles. Saint Grégoire a rappelé le pouvoir de l'évêque de lier et de délier. Mais ce pouvoir, continue-t-il, doit s'exercer avec justice et discernement. C'est l'état du pénitent et non le caprice du juge qui doit dicter la sentence à porter pour ou contre lui : et dès lors la première chose à faire, avant toute décision, est d'instruire sa cause : *Causae pensandae sunt, et tunc ligandi atque solvendi potestas exercenda.* Cette enquête portera sur deux points : les fautes commises par le pécheur et ses dispositions actuelles, c'est-à-dire la pénitence qu'il en a faite : *Videndum est quae culpa praecessit, aut quae sit paenitentia secuta post culpam.* Les premières peuvent être connues parfois par la voix publique : mais elles le sont surtout par la confession du pécheur.

La confession est considérée par saint Grégoire comme un des premiers actes que fait le pécheur désireux de rentrer en grâce avec Dieu, et, quand elle est accompagnée d'humilité, comme la preuve indubitable de la sincérité de sa conversion. Le premier mouvement de l'homme coupable en effet, c'est de s'excuser. Ç'a été celui d'Adam et d'Ève au paradis terrestre : *Mulier, quam dedisti mihi sociam, ipsa mihi dedit de ligno et comedi... Serpens decepit me et comedi* (*Gen.*, III, 12, 13). Au contraire, « pour chaque pécheur le commencement de la lumière est une confession

carnalium corrigunt, atque ad hoc usque perducunt ut per lamenta paenitentiae quasi incendant carnem in sacrificio quam prius vivere permiserant in peccato. » Et plus loin : « Sacerdotes autem minoris ordinis qui discutiendis peccatis delinquentium praesunt. »

humble, parce que celui-là est résolu à ne pas s'épargner lui-même qui ne rougit pas d'avouer le mal qu'il a commis ». La confession est, pour le pécheur, ce que fut pour Lazare le *Veni foras* du Sauveur. Jésus, après avoir rendu la vie à Lazare, lui fait manifester cette vie en lui ordonnant de sortir du tombeau. Le pécheur qui, comme Lazare, gisait mort dans le secret de sa conscience mauvaise, manifeste sa nouvelle vie par la confession, qui le fait en quelque sorte sortir de lui-même : *Ex qua scilicet resurrectione quae gesta in illius est corpore, signatur qualiter nos resuscitamur in corde, cum videlicet mortuo dicitur* Veni foras; *ut nimirum homo in peccato suo mortuus, et per molem malae consuetudinis iam sepultus, quia intra conscientiam suam absconsus iacet per nequitiam, a semetipso foras exeat per confessionem. Mortuo enim* Veni foras *dicitur, ut ab excusatione atque occultatione peccati ad accusationem suam ore proprio exire provocetur*[1]. On a voulu douter qu'il s'agit ici de la confession sacramentelle proprement dite. Il n'y serait question que d'un aveu général fait à Dieu, ou même, le livre des *Morales* ayant été écrit pour les moines, que de la coulpe monastique. Mais la première hypothèse est écartée par ce fait que saint Grégoire parle d'un aveu extérieur fait *ore proprio;* par cette remarque aussi (n° 34) qu'il faut souvent plus de courage, grâce au respect humain, pour avouer les péchés commis que pour éviter de les commettre. La seconde hypothèse ne se soutient pas mieux, car l'auteur ne s'occupe pas, dans ce passage, des moines seulement : il dit ce qui se passe pour n'importe quel pécheur, *cuique peccatori.* Sa pensée dépasse évidemment les limites du cloître. Et notons enfin que cette comparaison de la

1. *Moral.*, XXII, 30, 31.

résurrection de Lazare avec la résurrection du pécheur — comparaison sur laquelle nous devrons revenir — est répétée dans cette homélie XXVI sur les Evangiles dont nous avons commencé le commentaire, et où il s'agit sans aucun doute de la confession proprement dite des laïques.

Des considérations analogues sur la confession se retrouvent au livre VIII, 36, 37 des *Morales,* où il est encore question des justes et des élus — par opposition aux endurcis et aux réprouvés — faisant à des hommes (*per humanam notitiam*) l'aveu oral de leurs péchés. D'autre part, nous avons déjà vu que saint Grégoire, au livre II, homélie X sur Ezéchiel, présente les prêtres du second ordre comme recevant cet aveu. Dans l'homélie IX, 20 du même livre, c'est aux docteurs que les fidèles, éclairés sur leurs fautes, se confessent, c'est-à-dire, comme l'auteur l'explique (n° 6), aux pasteurs des Églises, puisque pasteurs et docteurs désignent les mêmes personnes. Enfin, la correspondance du pape contient une lettre, la quinzième du livre I, prescrivant à l'évêque de Rosellae d'établir dans l'église de Populonia un prêtre cardinal, trois autres prêtres et deux diacres à l'effet de donner la pénitence aux mourants et le baptême aux petits enfants.

Mais quel que soit le ministre qui reçoit l'aveu du pécheur, cet aveu, remarque le pape, doit toujours être humble et repentant. Il en est qui vont jusqu'à se vanter des fautes qu'ils accusent, ou encore qui ne prennent aucun souci de les éviter à l'avenir. Les premiers pèchent plus gravement en se louant, qu'en cédant à la tentation; les seconds se condamnent eux-mêmes[1] : les uns et les autres découvrent des blessures auxquelles ils ne veulent porter aucun remède,

1. *Pastoral,* III, 31.

et les exposent par là à s'envenimer[1]. Pareils aveux ne sauraient être ni sincères ni salutaires[2].

Le second point, avons-nous dit, sur quoi l'évêque doit porter son examen avant de prononcer sa sentence, est la satisfaction fournie par le pénitent : *quae sit paenitentia secuta post culpam*. C'est un principe absolu que le péché doit toujours être puni. Il faut que le pénitent le punisse en lui-même, sinon Dieu le lui fera expier[3]. Le dogme du purgatoire, si fortement inculqué par saint Grégoire, n'est qu'une conséquence de ce principe : et ce dogme lui-même justifie la facilité avec laquelle on donnait aux mourants la pénitence *in extremis*[4], car on pensait bien que le péché, s'il n'était pas expié ici-bas, le serait dans l'autre monde. Cette expiation, déterminée par le confesseur, pouvait consister en des œuvres publiques ou privées; mais elle devait être, en principe, proportionnée aux péchés[5] : le pape veut que les péchés publics reçoivent une sanction publique[6]. Il a infligé plusieurs fois lui-même, on le sait, la réclusion dans un monastère à certains pécheurs scandaleux[7]; mais il est difficile de voir là une pénitence proprement sacramentelle. La réclusion dans un monastère remplaçait plutôt, pour les clercs surtout, la pénitence publique à laquelle ils n'étaient pas soumis[8].

L'évêque qui doit lier ou délier le pénitent, doit

1. *Moral.*, VIII, 21, 37.
2. *Moral.*, XXII, 33.
3. *Moral.*, IX, 54 : « Aut enim ipse hoc (delictum) homo in se paenitens punit, aut hoc Deus cum homine vindicans percutit. Nequaquam igitur peccato parcitur, quia nullatenus sine vindicta laxatur. »
4. C'est ce que M. A. Lagarde appelle une « caricature » de la pénitence. Et il a raison si les souffrances du purgatoire sont une caricature d'expiation. Mais ce n'est pas l'idée qu'on s'en faisait.
5. Cf. *Pastoral*, III, 29.
6. *Epist.*, XIV, 17, col. 1327.
7. *Epist.*, III, 27, 41, 43, 50; IV, 9; VIII, 8; IX, 63.
8. V. ici surtout la lettre IX, 63.

donc, pour porter sa sentence en connaissance de cause, s'enquérir avant tout de ses fautes et de l'expiation qu'il en a faite. Pour la porter avec justice, il est une autre condition qu'il doit réaliser lui-même : écarter de son cœur vis-à-vis de ceux qu'il juge toute prévention d'amour ou de haine, éviter toute partialité et ne pas suivre les inclinations de son cœur (*suae voluntatis motus*), mais l'état réel de la cause (*causarum merita*). Dans son homélie XXVI sur les Évangiles, à laquelle nous revenons ici, saint Grégoire suppose que cette règle élémentaire n'est pas toujours observée. Mais qu'en résulte-t-il? C'est que le juge prévaricateur se prive lui-même de son pouvoir de lier et de délier : *ut ipsa hac ligandi et solvendi potestate se privet qui hanc pro suis voluntatibus et non pro subiectorum meritis exercet.* Entendons non pas qu'il perd son pouvoir radical de lier et de délier, puisque saint Grégoire déclare que le fidèle, même lié injustement, reste lié (n° 6), mais que sa sentence n'est pas ratifiée au ciel, et notamment que le pécheur impénitent n'est pas réellement délié par la coupable condescendance de son juge. C'est qu'il n'y a d'absolution efficace que lorsque la sentence du juge extérieur est conforme à la sentence du juge intérieur, de Dieu : *Tunc enim vera est absolutio praesidentis, cum interni arbitrium sequitur iudicis.* Et saint Grégoire, pour appuyer son enseignement, fait de nouveau appel au récit de la résurrection de Lazare. Quand Lazare fut délié par les disciples, il était déjà vivant. Le Sauveur l'avait vivifié et fait sortir du tombeau par la parole *Lazare, veni foras.* Délier de ses bandelettes un corps mort en effet eût été manifester sa puanteur plutôt que faire preuve de pouvoir et d'autorité. Apprenons par là à ne délier par notre ministère que ceux que Dieu a déjà vivifiés par sa grâce. Cette vie se

manifeste par la confession même du péché, car, par la confession — l'auteur l'a déjà remarqué dans ses *Morales* — le pécheur sort en quelque sorte des ténèbres où il cachait sa faute, et il ne sortirait pas s'il n'était déjà vivant, pas plus que Lazare ne serait sorti de son tombeau s'il n'eût préalablement recouvré la vie. La confession — la confession bien faite évidemment, saint Grégoire l'a dit d'ailleurs — est donc l'indice de la vie spirituelle que Dieu a rendue au pécheur, en lui inspirant le regret de ses fautes et le courage de les confesser. Ce sont ces pénitents ainsi vivants et non pas les autres que nous devons délier[1].

Saint Grégoire termine cette partie de son homélie par quelques réflexions sur le soin que les pasteurs chargés de lier et de délier doivent apporter dans leurs fonctions, et sur l'humilité avec laquelle les pénitents doivent recevoir la sentence, même injuste, de leurs juges. Toutefois, ce qui vient d'être dit soulève naturellement une question : celle de savoir quelle part saint Grégoire attribue proprement à l'absolution de l'évêque ou du prêtre dans l'effacement du péché; s'il croit qu'elle efface vraiment le péché, ou le déclare seulement effacé et pardonné de Dieu; ou encore si elle n'opère qu'au for extérieur, réconciliant avec l'Église le pénitent que la grâce a déjà intérieurement réconcilié avec Dieu.

Écartons d'abord cette dernière explication. Sans doute, saint Grégoire, dans le passage que nous exa-

1. « Quod bene quatriduani mortui resuscitatio illa significat, quae videlicet demonstrat quia prius mortuum Dominus vocavit et vivificavit dicens : *Lazare, veni foras* (*Ioan.*, xi, 43); et postmodum is qui vivens egressus fuerat a discipulis est solutus... Ecce illum discipuli iam viventem solvunt quem magister resuscitaverat mortuum... Ex qua consideratione intuendum est quod illos nos debemus per pastoralem auctoritatem solvere quos auctorem nostrum cognoscimus per suscitantem gratiam vivificare. Quae nimirum vivificatio ante operationem rectitudinis in ipsa iam cognoscitur confessione peccati. »

minons, parle de la « peine » que les pasteurs de l'Église doivent faire cesser pour le coupable qui a confessé ses fautes ; et l'on peut croire qu'il s'agit en effet ici de l'espèce d'excommunication qui pesait sur les pénitents publics, ou même de l'expiation à laquelle ils étaient soumis. Mais qu'on veuille bien se reporter un peu plus haut, au n° 4. Les apôtres y sont présentés comme recevant le pouvoir du jugement d'en haut (*principatum superni iudicii sortiuntur*), comme retenant ou remettant les péchés à la place de Dieu (*ut vice Dei, quibusdam peccata retineant, quibusdam relaxent*), comme condamnant ou délivrant les autres, eux qui craignaient d'être condamnés (*et alios damnant vel liberant qui semetipsos damnari metuebant*). Ces expressions dépassent évidemment l'idée d'une simple réconciliation avec l'Église. Et qu'on se reporte encore à l'homélie IX, 20 du livre III sur Ézéchiel. Les pénitents y sont représentés confessant leurs péchés au docteur (c'est-à-dire au pasteur), et lui demandant avec larmes d'intercéder pour eux, *ut ipse orando deleat culpas quas praedicando manifestat*. Cette prière par laquelle le confesseur efface les péchés n'est pas un simple suffrage par lequel il obtient que Dieu les efface : c'est l'absolution même, que l'on sait avoir eu dans l'antiquité la forme déprécatoire.

Ces mêmes passages nous montrent aussi que saint Grégoire ne regardait pas comme simplement déclaratoire la sentence du confesseur. Celui-ci en effet juge *vice Dei*, remet ou retient réellement les péchés, condamne ou délivre les pénitents. Le parallélisme que notre auteur établit entre le rôle de Jésus-Christ et des disciples dans la résurrection de Lazare et le rôle de Dieu et du confesseur dans la résurrection spirituelle du pénitent ne cadre pas entièrement, il est vrai, avec la façon dont nos théologiens modernes

conçoivent cette résurrection spirituelle : on peut cependant lui trouver un sens fort acceptable. Remarquons d'abord que saint Grégoire n'a pas imaginé ce parallélisme : il l'a pris tout entier de saint Augustin, qui l'a traité de la même manière et y est plusieurs fois revenu[1]. Remarquons ensuite que nous avons affaire à une comparaison, où le désir de trouver une ressemblance a naturellement porté à exagérer les choses. Ceci dit, il faut bien admettre, avec la théologie moderne, que, sauf dans le cas d'une contrition parfaite, la vie spirituelle totale n'est rendue au pécheur que par l'absolution du confesseur. Résurrection et absolution vont de pair, puisque effacement du péché et infusion de la grâce ne sont que les deux aspects d'un même acte, la justification. On comprend cependant que ce retour à la vie puisse être considéré comme commençant avec le premier désir du pécheur de se réconcilier avec Dieu et se continuant par la confession. Le pécheur qui se repent et qui avoue ses fautes n'est pas en effet, au sens entier du mot, un mort spirituel. Le mort est sans mouvement, et ce pécheur au contraire, sous l'influence divine, agit et se meut dans l'ordre surnaturel. Si donc le souci d'établir un parallélisme complet a entraîné trop loin et saint Augustin et saint Grégoire, on ne peut dire que leur doctrine soit absolument erronée. Il faut déjà que le pénitent commence à vivre par le repentir et l'humble confession de ses fautes, pour que le confesseur puisse, en le déliant, lui rendre la vie entière et l'entier usage de ses mouvements.

Telles sont, en résumé, les données que fournissent les œuvres de saint Grégoire sur la pénitence sacramentelle et disciplinaire. Il est assez étrange, après

1. *Sermo* LXVII, 2, 3; CCXCV, 2; CCCLII, 8.

cela, que l'on se demande si saint Grégoire a connu la confession; car il est bien évident qu'il l'a connue. Que si, par confession, on entend la forme privée de la pénitence sacramentelle, il est vrai que saint Grégoire n'en parle nulle part expressément; mais cela ne prouve pas qu'il l'a ignorée, et il faut, pour résoudre la question, tenir compte de l'usage de son temps, qui admettait sans aucun doute ce genre de pénitence. Je ne serais pas éloigné de croire même que c'est de la pénitence privée surtout qu'il s'agit dans l'homélie IX, 20 du livre II sur Ezéchiel. Les pécheurs dont il y est question ne paraissent pas être des pécheurs publics ni scandaleux, et c'est bien spontanément et privément qu'ils semblent confesser et expier leurs fautes.

III

Donc, la pénitence extra-sacramentelle, quand elle est suffisante, efface le péché; l'absolution du confesseur l'efface également dans les pénitents bien disposés. En dehors de ces deux moyens de recouvrer l'innocence perdue, qu'il préconise, saint Grégoire en a-t-il connu d'autres?

Oui, sans doute, en ce sens que, d'accord avec tous ses devanciers et ceux qui l'ont suivi, il a attribué la vertu d'effacer les péchés à une foule de moyens qui, pouvant attirer ou exciter en nous la grâce de la pénitence et du repentir, nous procurent indirectement le fruit de ce repentir et de cette pénitence. C'est ainsi que les Pères ont dit et répété que la prière, les bonnes œuvres, le pardon des injures, l'aumône, etc., remettent les péchés. C'est ainsi encore que l'Eglise de nos jours reconnaît le pouvoir de remettre les péchés aux *sacramentaux,* c'est-à-dire à certains

objets ou cérémonies dont la vue ou l'usage est propre à exciter en nous des mouvements de contrition. Mais on est allé plus loin, et l'on a prétendu trouver dans les œuvres de saint Grégoire des moyens « mécaniques » et « magiques » d'effacer le péché, des pratiques qui, indépendamment des sentiments de pénitence qu'elles supposent ou provoquent en nous, nous remettraient en grâce avec Dieu.

Ces expressions *mécanique* et *magique* sont connues : on n'a qu'à ouvrir certaines histoires des dogmes, ou certains livres de polémique protestants pour les y trouver. D'après les protestants, les catholiques attribueraient aux sacrements une efficacité mécanique, magique. Ces termes, encore une fois, sont courants chez eux : ils n'en sont pas moins inexacts. Une action mécanique est celle qui atteint son effet, quelle que soit la disposition du sujet qui la subit. Un chirurgien me scie la jambe : que j'y consente ou que je n'y consente pas, l'effet n'en est pas moins produit : c'est une action *mécanique*. L'action *magique* est plus brutale encore, car la divinité même est soumise à la force de la formule magique : cette formule vaut par elle-même, et ni Dieu ni, à plus forte raison, l'homme n'y peuvent résister. Où a-t-on vu que les catholiques soutinssent que les rites et formules sacramentels agissent de ces deux façons?

Saint Grégoire, dit-on cependant, aurait admis trois de ces moyens mécaniques d'effacer les péchés. Le premier est l'absolution donnée par le prêtre. Il est vrai que ce n'est pas lui, c'est le peuple qui aurait exagéré ici la valeur de l'absolution sacerdotale. Ce que nous avons dit plus haut montre assez comment l'absolution est un moyen mécanique de justification, et l'histoire du dogme de la pénitence prouve avec évidence que c'est le peuple qui l'a inventé! Passons!

On trouve, continue-t-on, dans saint Grégoire, un second moyen magique d'effacer les péchés : c'est la messe offerte pour les défunts. La pape aurait admis que la *pénitence réelle* remet effectivement les péchés, mais que le simple *repentir* les rend seulement rémissibles (*solubiles*). Ces péchés rémissibles sont toutefois remis en fait aux défunts lorsqu'on offre pour eux le sacrifice de la messe. Et l'on nous renvoie, pour preuve de ces assertions, au livre IV, chap. 55 des *Dialogues,* où il est raconté qu'un moine s'étant repenti, juste avant sa mort, d'un péché d'avarice, fut délivré de sa peine et réconcilié avec Dieu par une trentaine de messes que saint Grégoire fit célébrer à son intention. Evidemment, on joue ici sur les mots *solubilis* et *peccata,* que l'on interprète fort mal. Saint Grégoire a dit et répété comme un principe absolu au livre des *Morales,* XVI, 82, dans ses *Homélies sur les Evangiles,* II, 8; XII, 5, 6, qu'il fallait absolument faire pénitence de ses péchés avant le moment de la mort, car après ce moment, il n'y a plus de pardon possible : *Culpae tamen quae nequaquam per paenitentiam tergitur nulla absolutionis suppetit facultas* (*Moral.,* XVI, 82). Il n'y a donc pas lieu de distinguer, au point de vue de la remise de la faute, entre la *pénitence* et le *repentir,* celle-là remettant la faute, celui-ci la rendant seulement rémissible [1]. Mais, il y a lieu de distinguer entre la pénitence et le repentir au point de vue de la satisfaction pour la peine due au péché. La peine due au péché grave non remis n'est pas *solubilis,* puisque le péché n'est pas remis. Le

1. Ceci est si vrai que, dans le passage même des *Dialogues* dont il est question (col. 420, saint Grégoire dit formellement que le regret de sa faute purgera le moine coupable de son péché : *ut saltem in morte de culpa sua mentem ipsius amaritudo transverberet, atque a peccato quod perpetravit purget.*

péché une fois remis, la pénitence effective paie (*solvit*) cette peine devenue peine temporelle. Mais si le pénitent, tout en regrettant sa faute, meurt avant de faire effectivement pénitence, la peine n'est pas payée : elle est seulement *solubilis :* elle sera payée par les souffrances du purgatoire, et elle peut être payée encore, comme l'enseigne saint Grégoire, et comme on l'avait enseigné avant lui au moins depuis Tertullien, par l'application du sacrifice de la messe. Il n'y a dans cette doctrine rien de bien nouveau ni de bien étrange, ni surtout rien de *magique*. Il suffit de remarquer que le mot *peccatum,* dans la langue de l'Eglise, désigne tantôt le péché lui-même, tantôt le châtiment qui lui est dû.

Mais voici qui serait tout à fait mécanique et magique, s'il fallait accepter l'explication par trop simpliste qu'on nous donne. Dans plusieurs occasions, saint Grégoire a envoyé à certaines personnes qu'il voulait honorer une clef figurant la clef de saint Pierre, et dans laquelle on avait fait entrer un peu de limaille des chaînes de l'apôtre. Le pape parle des merveilles qu'opérait cette sorte de relique (*Epist.* I, 26, 30, 31; III, 48; VI, 6); mais il exprime aussi le souhait qu'elle délivre de leurs péchés ceux à qui il l'envoyait : *ut quod eius* (*Petri*) *collum ligavit ad martyrium hoc vestrum ab omnibus peccatis absolvat* (*Epist.* VIII, 35; VII, 28; IX, 122). Dans l'épître XII, 7, la formule est un peu plus complète : *Quae collo vestro suspensa, hoc vobis eo* (*Petro*) *intercedente, gratia absolutionis fiat quod illi fuit causa martyrii.* La clef de saint Pierre, conclut-on, est un instrument mécanique d'absolution, avec cette circonstance spéciale qu'elle doit sa vertu à l'intercession du grand apôtre. C'est une absolution magique « qui agit sur les vivants, et dont saint Grégoire est l'inventeur ».

Vraiment, si cette conclusion était exacte, elle aurait des conséquences fort graves; car elle suppose que, sans aucune disposition de repentir et de pénitence, le fait seul de porter la clef de saint Pierre absout de ses péchés celui qui la porte. C'est bien là l'action *mécanique* et *magique*. Mais saint Grégoire a si souvent enseigné que, sans repentir, le péché ne pouvait être effacé, que l'on trouvera sans doute exorbitante la prétention de lui prêter cette sottise. Et alors nous sommes ramenés à une explication plus modeste et certainement plus juste. C'est simplement que le souvenir du martyre de l'apôtre joint à son intercession feront naître dans l'âme de ceux qui porteront le signe de son autorité et de son triomphe des sentiments de componction propres à leur obtenir leur pardon. C'est en ce sens, nous l'avons dit, que de tous les sacramentaux nous affirmons qu'ils remettent les péchés, et les expressions de saint Grégoire n'ont rien qui puisse donner le change à un chrétien médiocrement instruit de sa foi. Il est clair que la pensée de saint Pierre *lié* par ses chaînes a fait naître dans l'esprit de l'écrivain la pensée du chrétien *délié* de ses péchés par la relique de ces mêmes chaînes, et lui a fait exprimer en une formule raccourcie et antithétique une idée qui n'a en soi rien d'extraordinaire ni d'anormal.

C'est donc en vain que l'on a voulu trouver dans saint Grégoire une doctrine pénitentielle en opposition avec la doctrine actuelle. Celle qu'il professait était celle que professait son temps. La pénitence publique s'impose pour les péchés plus graves et surtout scandaleux et publics. Pour les autres, l'obligation de les confesser existe en principe; mais cette obligation n'a pas encore été déterminée par les canons à certains temps et à certains lieux, et c'est pourquoi on continue

d'insister surtout sur la nécessité et l'efficacité de la pénitence extra-canonique. D'autre part, le repentir et la contrition restent toujours la condition première et indispensable de toute absolution du péché; et aussi tout ce qui est capable de les exciter en nous peut être dit en un sens très vrai nous remettre nos fautes. Enfin, le sacrifice de la messe offert pour les défunts n'efface pas leurs péchés eux-mêmes; mais il les délivre, en partie du moins, des peines qu'ils ont encourues en s'y abandonnant, et auxquelles ils n'ont pas eu le temps ou le courage de se soumettre ici-bas.

CHAPITRE XII

LE RITE DU MATAL[1].

On appelle *matal,* dans les anciens rituels arméniens, l'animal sacrifié à Dieu, et dont la chair est destinée surtout à nourrir le clergé et les pauvres. Le rite de son immolation est considéré comme un sacrifice proprement dit, le même mot *patarag* désignant le sacrifice eucharistique aussi bien que le sacrifice de l'animal. A ce point de vue, le matal continue les sacrifices de l'Ancienne Loi. Mais, par son but, il a des rapports étroits avec la dîme ecclésiastique et avec l'agape. Une partie de la victime revenait aux prêtres, l'autre était distribuée aux indigents, ou était mangée dans un repas commun qui retenait le nom d'ἀγάπη, et auquel les pauvres étaient principalement ou même exclusivement invités.

Nous avons sur ce rite du matal, tel qu'il était pratiqué dans l'ancienne Église d'Arménie, un certain nombre de documents groupés par M. F. C. Conybeare dans son *Rituale Armenorum*[2]. Je voudrais en donner ici une idée, en même temps qu'étudier les assimilations plus ou moins justes que l'on a faites au matal de certaines pratiques de l'Occident.

1. Article du *Bulletin d'anc. Littérature et d'Archéologie chrétiennes*, 1913.

2. Oxford, Clarendon Press, 1905, p. 54-85.

I

C'est à saint Grégoire l'Illuminateur, naturellement, que la tradition arménienne faisait remonter l'institution du sacrifice du matal et des offrandes qui s'y joignaient. Les canons de Sahag le Grand, catholicos de la Grande Arménie de 390 à 441[1], racontent, au chapitre VI[e], qu'après la conversion de l'Arménie au christianisme, les fils des anciens prêtres des idoles, entrés dans le nouveau clergé, vinrent se présenter à l'apôtre et au roi Tiridat, et leur exposèrent la pénurie temporelle où ils allaient désormais se trouver. Jusque-là, ils avaient vécu, eux et leurs familles, de la chair des victimes immolées et des fruits offerts aux idoles. Cette ressource devant leur manquer, et leurs mains étant inhabiles à exercer un métier, où prendraient-ils de quoi se nourrir et se vêtir? Grégoire résolut la difficulté en faisant appel à la législation de Moïse. Cette législation prescrivait l'offrande à Dieu des prémices en fruits, en vin, en grains, en récoltes de tout genre : elle ordonnait de payer la dîme aux lévites et aux prêtres : elle imposait la consécration à Dieu du premier-né, homme ou animal, et son rachat ou son immolation effective. Grégoire décida que la nouvelle Église d'Arménie se conformerait à ces lois. Le clergé recevrait les dîmes, profiterait des prémices offertes, aurait une part que l'apôtre précisait dans les victimes sacrifiées. Son existence serait par là assurée, et il ne serait pas détourné, par des préoccupations terrestres, du service divin et du soin spirituel des peuples.

Les sacrifices d'animaux étaient donc maintenus

1. Conybeare, p. 67 et suiv.

sous la Nouvelle Loi dans l'Église d'Arménie. Etudions-en d'un peu plus près les conditions et le rituel.

Le matal était offert le jour de Pâques, où l'on immolait l'agneau pascal, puis chaque dimanche, et pour les défunts les troisième, neuvième et quarantième jours de leur mort. On l'offrait encore aux fêtes des saints principaux et le jour de la consécration d'un autel, à l'imitation de ce qui s'était fait lors de la dédicace du temple de Salomon.

La victime n'était pas fournie par l'Église : ordinairement, elle avait été vouée à Dieu d'avance par un particulier, et les prêtres ne devaient ni la choisir, ni la recevoir vivante chez eux pour la préparer au sacrifice[1]. Les qualités qu'elle devait avoir étaient cependant déterminées par des règles minutieuses. D'abord, les Arméniens conservaient la distinction juive des animaux purs et impurs — le porc seulement avait été rangé parmi les purs —, et aucun animal impur ne pouvait être sacrifié[2]. Des animaux que l'on chasse on n'admettait comme matal que les colombes et les oiseaux purs[3]. On n'admettait pas non plus les animaux estropiés, malades ou injustement acquis[4] ; pas davantage le mouton qui avait été troqué contre un chien, parce qu'il était le prix du chien; mais bien l'âne acheté pour de l'argent ou échangé contre des moutons, « parce qu'il a été sanctifié par le Seigneur qui s'est assis sur lui ». Seulement la chair de l'âne n'était pas mangée[5]. La vic-

1. Canons du catholicos Nersès et de l'évêque Nershapho, de 555, can. 28, CONYB., p. 75.
2. Canon 4 de S. Philippe; Lettre de Nersès Shnorhali, CONYB., p. 77, 80, 84.
3. Canon de Basile, 198, CONYB., p. 72.
4. *Ibid.*, 199.
5. Canons 2 et 3 de S. Philippe, CONYB., p. 77. Cf. *Lex canonica SS. Apostolorum* (FUNK, *Didascalia et Constitutiones apostolicae*, II. 152) et *Deuter.*, XXIII, 18.

time du dimanche devait être née dans le courant de l'année[1]. En somme, parmi les animaux ordinairement sacrifiés, nous trouvons signalés le bœuf, le taureau, la brebis, le bélier et les colombes et pigeons.

La cérémonie de l'immolation de la victime comprenait des prières et des rites. Les prières variaient naturellement suivant le jour et l'occasion dans lesquels on offrait le matal. Les rites restaient sensiblement les mêmes : ils devaient différer seulement selon qu'il s'agissait de quadrupèdes ou d'oiseaux. Voici l'ordre du sacrifice dominical tel qu'il résulte de la description qu'en a faite, au XII^e^ siècle, l'évêque Nersès Shnorhali, et du texte donné par le manuscrit 457, VIII, 6, de la bibliothèque de Saint-Lazare à Venise (IX^e^ ou X^e^ siècle)[2].

La victime promise était amenée à la porte de l'église, devant la croix. On ornait sa tête de bandelettes et on jetait sur elle une couverture d'écarlate, en même temps que l'on tenait prête, à côté de la croix, une étoffe de la même couleur[3]. Puis le prêtre bénissait le sel[4]. Suivait la récitation de quatre psaumes (Ps. XXXII, XXXIV, LI, XX) et de quatre leçons tirées du Lévitique (I, 1-13), du deuxième livre des Rois (VII, 17-19), d'Isaïe (LVI, 6, 7) et de l'Épître aux Hébreux (XIII, 10-16). Enfin on lisait l'Évangile de saint Luc, XIV, 12-15 ; et le prêtre disait une longue prière, dans laquelle, rappelant les sacrifices anciens et le sacrifice suprême de Jésus-Christ, il suppliait Dieu de recevoir favorablement celui qu'il

1. Canon de la bénédiction dominicale, CONYB., 54.
2. CONYB., p. 54 et suiv., 83 et suiv.
3. On ne voit pas bien à quoi devait servir cette étoffe. Le P. Cappelletti, dans sa traduction de la lettre de Nersès, croit qu'elle devait servir à couvrir ou essuyer la croix, dans le cas où celle-ci aurait été souillée de sang.
4. V. le texte de la bénédiction dans CONYB., p. 57.

lui offrait, de remettre les péchés de son peuple et de multiplier, en particulier, ses dons spirituels et temporels sur ceux qui présentaient la victime par ses mains. A ce moment[1], on faisait manger du sel bénit à la victime et on l'égorgeait[2]. On n'en devait point recueillir ni manger le sang, chose absolument prohibée par Dieu et par les apôtres[3]. Quant à la chair, une portion en revenait au clergé, l'autre était distribuée aux pauvres et aux indigents. On ne devait point en garder à la maison parmi les aliments ordinaires[4]. Seul, l'agneau pascal, après qu'on avait donné aux prêtres leur part, pouvait être mangé par ceux qui l'avaient immolé, mais sans s'astreindre d'ailleurs, comme les juifs, à le manger à un moment déterminé du repas.

Je viens de dire que la chair de la victime était distribuée aux pauvres. C'est probablement la coutume plus récente, car nous trouvons dans d'anciens canons l'indication évidente d'un repas en commun, d'une agape dont celui qui offrait la victime faisait les frais, et à laquelle seuls devaient être invités les indigents. Remarquons déjà que la péricope de *Luc*, XIV, 12-15, lue en évangile, rapporte la recommandation faite par Notre-Seigneur au Pharisien son hôte de n'inviter pas, quand il donnerait à dîner, ses parents, ni ses amis, ni ses voisins riches, mais les pauvres, les estropiés, les boiteux et les aveugles qui

1. Le rituel ne précise pas l'instant, mais Nersès, dans sa description du sacrifice pour les morts (p. 84), met la manducation du sel et l'immolation après les leçons et prières.

2. Nos documents ne disent pas par qui la victime était égorgée, ou plutôt Nersès suppose qu'elle ne l'est pas par le prêtre. Dans l'Eglise actuelle de Géorgie, qui a conservé le matal suivant le rite arménien, l'animal est mis à mort par un diacre choisi par le peuple (CONYB., p. 84, note *d*).

3. *Actes*. XV, 20; *Lex canonica ss. Apostolorum*, XIII.

4. Canons de Basile, 202 (CONYB., p. 72).

ne peuvent lui rendre la pareille. Le catholicos Jean Mandakuni, vers 480, revient avec insistance sur cette recommandation[1]. Le canon 23 de Nersès le catholicos, vers 555, défend aux prêtres d'emporter les portions de la victime : ils doivent les donner là et là aux pauvres en présence du « maître de l'agape »[2]. Cette agape suivait régulièrement l'offrande du sacrifice eucharistique, et c'est pourquoi il était expressément interdit à ceux qui devaient y participer de manger avant d'y venir[3].

Telle était, dans sa substance, la cérémonie du matal. Elle détonait trop sur les usages de l'Eglise grecque et des Eglises voisines pour n'attirer pas aux Arméniens le reproche d'archaïsme et d'hérésie. On trouve déjà une condamnation de leur coutume dans *Le Testament en Galilée de Notre-Seigneur Jésus-Christ* (8)[4] : « Nombreux (aussi sont) ceux qui tiendront ma volonté comme exigeant des sacrifices et des immolations d'animaux, et qui répandront le sang, en mon propre nom (c'est Jésus-Chrit qui parle) comme s'ils l'offraient en oblation pour leurs péchés; en agissant ainsi, ils me traiteront comme une idole. »

Bien avant le x^e^ siècle probablement, mais, en tout cas, à cette époque, on attaqua la légitimité des sacrifices d'animaux. Aristacès de Lastivert, au chapitre XXII de son Histoire, écrite vers l'an 1080, rapporte les moqueries qu'en avait faites, vers l'an mil, Jacques, évêque hérétique de Harq[5]. Combéfis, dans ses notes aux *Constitutions apostoliques* (II, 24), a cité un fragment d'ouvrage attribué à saint Nicon (1059-1067),

1. *Homélie* VI, ap. CONYB., p. 73, 74.
2. CONYB., p. 74, 75.
3. Canons de S. Sahag, cap. III; canon 24 du catholicos Nersès, CONYB., p. 68, 75.
4. Edit. L. GUERRIER et S. GRÉBAUT dans *Patrologia orientalis*, IX (1913), p. 185.
5. CONYB., p. 75.

où les Arméniens sont accusés d'impiété judaïque, de s'astreindre par les matals (ματάλια) à des observances périmées, et de croire qu'il n'y a de salut pour leurs morts que si l'on offre pour eux des sacrifices de ce genre[1]. Mêmes reproches dans le Discours de condamnation du catholicos arménien renégat, Isaac[2]. On les retrouve même dans les manuscrits qui contiennent le texte du rite. Le texte du manuscrit de Paris, fonds arménien 26, de la Bibliothèque nationale, écrit en 1331, porte à la marge inférieure du folio 117, verso, cette note de première main : « Ceci rappelle l'ancienne Loi que le Seigneur a abolie à l'heure de son crucifiement » ; et au folio 118, verso : « Le Christ a été offert sur la croix, et a supprimé tout cela. »

Ces attaques finirent par troubler la foi même de certains fidèles arméniens, et des discussions s'élevèrent entre chrétiens de la même Eglise sur la valeur et la légitimité des pratiques du matal. Elles amenèrent l'évêque des prêtres arméniens de la province d'Hamayk dans la Syrie mésopotamienne, Nersès Shnorhali, à écrire, vers 1165, pour défendre son frère, le catholicos Grégoire et ses coutumes, une lettre fort habile, que nous avons encore, et qui est un des plus précieux documents sur cette question[3].

Le plaidoyer se divise en deux parties. Dans la première, Nersès s'adresse aux adversaires du matal et résout leurs objections. Ils prétendent d'abord qu'accomplir le matal c'est judaïser et faire injure au sang de Jésus-Christ. Nullement. Dieu avait institué

1. Cf. *Invectiva in Armenos*, dans COMBEFIS, *Historia monothelitarum*, I, cap. IX, col. 352, cap. X, col. 356.

2. *Ibid.*, col. 416 : texte dans CONYB., p. 76.

3. Elle se trouve dans le manuscrit fonds arménien 93 de la Bibliothèque nationale, écrit en 1232, et dans le Codex Bodley armén. d. 20 du XVIIIe siècle. Cappelleti en a donné une traduction latine en 1833, M. Conybeare une traduction anglaise partielle, p. 77 et suiv.

dans l'ancienne Loi des sacrifices, légitimes sans doute, mais qui valaient surtout parce qu'ils figuraient celui de Jésus-Christ. Jésus-Christ, par sa mort, les a rendus superflus ; et par conséquent, quiconque offrirait actuellement des sacrifices dans un esprit juif, avec les cérémonies juives, comme si le Rédempteur n'avait pas paru, se rendrait coupable de mépris vis-à-vis de son sang. Mais ce n'est pas le cas des Arméniens. S'ils immolent et mangent l'agneau pascal, ils ne s'astreignent nullement dans cette circonstance au cérémonial prescrit par Moïse, et ne le font pas dans l'esprit des juifs. — On objecte, en second lieu, que les autres Eglises ne connaissent pas de sacrifices de ce genre. Quand cela serait, les Arméniens ne devraient pas pour autant abandonner leurs traditions. Chaque Eglise a les siennes qu'elle tient de son fondateur et qu'elle doit conserver. Celle d'Arménie tient la coutume du matal de saint Grégoire l'Illuminateur, lequel n'était en rien inférieur aux apôtres. Mais du reste il est faux que l'on ne trouve rien de semblable dans les autres Églises. C'est de l'Église romaine que saint Grégoire l'Illuminateur a reçu l'usage de sacrifier à Pâques l'agneau pascal, et cet usage est encore pratiqué dans l'Eglise des Francs. L'agneau, une fois rôti, est renfermé dans le tabernacle avec le sacrifice du jour de Pâques et, après la communion, est partagé entre les fidèles qui le mangent dans l'église même avant de prendre toute autre nourriture. — Et, après tout, où est le mal de cette pratique? Qu'on le montre par les Écritures. Les Arméniens n'immolent et ne mangent que des animaux purs : le sel qu'on leur donne et les prières que l'on fait sur eux les rendraient-ils impurs? Les vrais coupables ne sont-ils pas plutôt les évêques et prêtres syriens qui enseignent à leur peuple que l'on peut manger indifféremment de toute

espèce d'animaux même étouffés, ou souillés par les reptiles.

Dans la seconde partie de son apologie, Nersès se retourne vers les fidèles pour les édifier et les instruire. Il décrit brièvement d'abord le sacrifice de l'agneau pascal, et remarque que l'on n'en doit point recueillir et manger le sang, et que c'est judaïser que d'oindre avec ce sang, comme font quelques chrétiens, les linteaux de sa porte. Suit la description du matal dominical. Nersès y condamne comme une superstition et un reste de judaïsme encore l'usage d'orner la victime de bandelettes et de la couvrir d'une étoffe d'écarlate[1]. Puis, venant au matal offert pour les morts, il déclare que c'est folie de croire que l'on ne puisse, sans matal, offrir pour eux à Dieu le sacrifice du Christ. Ce n'est point comme sacrifice que le matal est utile aux vivants et aux morts : « De fait, les sacrifices d'animaux profitent et font du bien aux vivants ou aux défunts en tant que dons et aumônes... Nous devons donner nos animaux comme nous donnons nos fruits et nos récoltes. » Quant à l'emploi du sel dans les sacrifices, il se justifie aisément. Le sel purifie : il est le symbole de la sanctification ; et en en faisant manger aux animaux qui vont être immolés, on veut les affranchir de la malédiction qui pèse sur eux depuis la chute originelle, et qu'ils partagent avec l'homme.

Les paroles de Nersès que j'ai citées textuellement tout à l'heure méritent, je crois, considération, car elles précisent l'idée que se faisait du rite du matal la portion éclairée des chrétiens d'Arménie, et le genre d'efficacité spirituelle qu'elle lui attribuait. Le matal n'était pas regardé comme un sacrifice nécessaire, partie intégrante de la religion chrétienne : c'était un

1. C'était en effet un reste d'usage juif. V. l'Epître du Pseudo-Barnabé, VII, VIII, et surtout VII, 8, 9, et la note de Funk à ce passage.

rite local, national, qu'il était bien permis aux autres Eglises de ne point pratiquer. Il n'avait point d'efficacité sacrificielle proprement dite à côté du sacrifice de Jésus-Christ, et ne pouvait, indépendamment de celui-ci, ni rendre à Dieu l'honneur qui lui est dû, ni attirer sur les hommes, en tant que sacrifice, sa pitié et ses faveurs. Mais il avait la valeur et l'efficacité d'une aumône, d'un don fait au clergé et aux pauvres, et, à ce titre, il profitait aux vivants et aux morts en mémoire de qui on l'offrait. On donnait un bœuf, un mouton, comme on donnait un boisseau d'orge ou de blé et la dîme des récoltes. Seulement, alors que ces dernières offrandes étaient seulement bénites[1], et pouvaient être distribuées telles quelles, l'animal devait forcément être mis à mort, et cette immolation, accomplie suivant un rite déterminé, au milieu des chants et des prières, était considérée comme un acte liturgique au premier chef, comme un sacrifice. Là est la particularité de l'usage arménien, et ce qui lui valut l'hostilité dont nous avons parlé. Malgré les dénégations de l'évêque Nersès Shnorhali, il est bien difficile, alors surtout que l'on constate tout ce que l'Eglise arménienne avait retenu du légalisme juif, de ne pas voir dans cet usage un reste des sacrifices anciens offerts dans le mosaïsme.

II

L'Eglise d'Arménie n'a pas été la seule, en Orient, qui ait offert des sacrifices d'animaux. M. Conybeare remarque[2] que les anciens livres liturgiques géorgiens et ibériens contiennent, aussi bien que les arméniens, le rite du matal. En Géorgie, il continue de

1. V. la formule de la bénédiction dans Conyb., p. 61 et suiv.
2. P. 84, note *d*.

se pratiquer, et on le retrouve encore parmi les Syriens orientaux[1]. La *Revue biblique*[2] a signalé, en 1906, l'existence de sacrifices analogues dans la tribu chrétienne des Adjéilât fixés à Madaba. Ils immolent une brebis à Chihan, saint protecteur et gardien des troupeaux[3].

Ces faits, pour la Géorgie, l'Ibérie et la Syrie orientale, s'expliquent aisément par une influence directe de l'Arménie. Mais l'on s'est demandé si l'Occident ne présenterait pas des pratiques semblables, et si les sacrifices d'animaux, qui nous paraissent jusqu'ici une coutume locale, ne se rencontreraient pas un peu partout dans l'Eglise ancienne, comme un reste de judaïsme ou mieux de paganisme combiné avec la foi chrétienne. Nersès ne nous disait-il pas, il y a un instant, que l'Eglise romaine et latine n'y était pas étrangère?

Oui : on trouve en effet mentionnées dans quelques auteurs anciens des pratiques que l'on peut plus ou moins complètement rapprocher du matal arménien. Aucun de ces rapprochements toutefois ne me semble absolument exact et décisif.

Dans une lettre écrite à saint Boniface de Mayence le 1er mai 748[4], le pape Zacharie lui répond au sujet de prêtres chrétiens qui méritaient à peine ce qualificatif, car le baptême qu'ils administraient était fort douteux, et ils osaient immoler aux dieux des païens des

1. *The American Journal of Theology*, Chicago, janvier 1903, t. VII, p. 82-84.

2. Janvier 1906, p. 113.

3. Rappelons ici que le deuxième canon des apôtres (ve siècle) interdit d'offrir à l'autel du miel, du lait, des liqueurs fermentées à la place du vin, *des oiseaux ou des animaux*, ou des légumes. Le canon 3 stipule qu'on ne doit bénir à l'autel que les nouveaux épis et raisins. Des abus s'étaient donc introduits contre lesquels on se précautionnait.

4. Jaffé, 2286; *Patr. lat.*, t. LXXXIX, 943.

taureaux et des boucs, et manger ces sacrifices des morts : *qui tauros et hircos diis paganorum immolabant, manducantes sacrificia mortuorum.* Il s'agit bien ici de sacrifices sanglants offerts par des prêtres chrétiens, mais ces sacrifices sont offerts aux idoles et non au vrai Dieu. Ces prêtres font simplement œuvre de paganisme : nous sommes loin du matal chrétien officiellement autorisé et approuvé.

Voici qui lui ressemble davantage. Les Anglo-Saxons convertis par saint Augustin de Cantorbéry avaient l'habitude, étant païens, d'immoler à leurs dieux des quantités de bœufs qu'ils mangeaient dans des festins. C'était une pratique à laquelle ils tenaient, et dont il était sans doute difficile de les détacher entièrement. Saint Grégoire le Grand ne le crut pas nécessaire. Écrivant à l'abbé Mellitus, le 10 juillet 601, il recommande seulement de modifier un peu cet usage. Le jour de la dédicace de l'église ou des *natalitia* des martyrs dont cette église possède les reliques, les nouveaux chrétiens dresseront, autour de l'ancien temple païen converti en église, des tentes de feuillage, et célébreront la solennité par des repas religieux. Ils n'immoleront plus leurs animaux au démon : ils les tueront à la gloire de Dieu pour s'en nourrir, et rendront grâce à l'auteur de tout don. C'est ainsi qu'autrefois Dieu a réservé pour son propre culte les sacrifices que les Hébreux avaient coutume d'offrir au démon, leur enjoignant d'immoler au vrai Dieu leurs animaux. De cette façon, changeant d'esprit, les Israélites perdaient et retenaient à la fois du sacrifice quelque chose. Ils immolaient les mêmes animaux qu'auparavant; mais les immolant à Dieu et non plus aux idoles, ce n'était plus les mêmes sacrifices [1].

1. *Epist.* XI, 16; JAFFÉ, 1848. « Et quia boves solent in sacrificio daemonum multos occidere, debet his etiam hac de re aliqua solemnitas

A la pratique autorisée ici par saint Grégoire nous pouvons joindre celle qu'a si joliment décrite saint Paulin dans son chant XII[e] pour la fête de saint Félix de Nole[1]. Des animaux, des porcs surtout, étaient voués à saint Félix par les paysans de la Campanie. Le jour de sa fête, ils les amenaient à Nole, les égorgeaient, et en distribuaient la chair aux indigents pour qui cette fête était jour de bombance. Paulin ne voyait à cela aucun mal : il s'en réjouissait plutôt pour ses pauvres; et il a raconté, avec beaucoup d'humour, quelques miracles arrivés à cette occasion. Ici, nous n'avons pas seulement l'immolation d'un animal en l'honneur d'un saint : nous avons de plus le partage de sa chair entre les pauvres, une agape au sens tardif de ce mot, et c'est une analogie de plus avec le matal.

Avons-nous bien cependant, dans les deux cas de saint Grégoire et de saint Paulin, des sacrifices proprement dits; et ces tueries d'animaux étaient-elles considérées comme tels par leurs auteurs plus éclairés et par nos deux évêques? Je ne le crois pas. Saint Grégoire écrit sans doute que les Anglo-Saxons tueront leurs bœufs *ad laudem Dei,* pour fêter, par leurs repas, la consécration à Dieu de la nouvelle église, mais il écrit aussi qu'ils les *tueront,* sans rite déterminé, pour leur nourriture, *in esum suum animalia occidant,* et non pas, comme il l'a écrit à propos de leurs anciens

immutari, ut die dedicationis vel natalitiis sanctorum martyrum, quorum illic reliquiae ponuntur, tabernacula sibi circa easdem ecclesias, quae ex fanis commutatae sunt, de ramis arborum faciant, et religiosis conviviis solemnitatem celebrent. Nec diabolo iam animalia immolent, sed ad laudem Dei in esum suum animalia occidant, et donatori omnium de satietate sua gratias referant... Sic Israelitico populo in Ægypto Dominus se quidem innotuit; sed tamen eis sacrificiorum usus, quos diabolo solebant exhibere, in cultu proprio reservavit, ut eis in sacrificio suo animalia immolare praeciperet; quatenus, cor mutantes, aliud de sacrificio amitterent, aliud retinerent, ut etsi ipsa essent animalia quae offerre consueverant, verumtamen Deo haec et non idolis immolantes, iam sacrificia ipsa non essent. »

1. *Poema* XX, *Patr. lat.,* t. LXI.

sacrifices, qu'ils les *immoleront, nec diabolo iam animalia immolent.* Et ce qu'il ajoute de la conduite de Dieu vis-à-vis des Hébreux n'infirme pas cette conclusion; car il apporte cet exemple précisément pour montrer les tempéraments dont il est permis d'user à l'égard d'esprits encore imparfaits. Au fond, ce que le pape veut, c'est qu'on change le moins possible extérieurement des coutumes tolérables des peuples convertis, mais il entend bien d'ailleurs que l'esprit et la signification de ces pratiques soient changés (*cor mutantes*); et l'on aurait sans doute fort scandalisé ce disciple de saint Augustin, si on lui avait parlé d'autoriser des sacrifices sanglants dans le christianisme, à côté du sacrifice eucharistique.

Et c'est dans le même sens qu'il faut expliquer l'usage signalé par saint Paulin. Prendre ici à la rigueur les expressions du poète, et presser le sens de mots comme *victima, securis, votum,* pour conclure qu'il parle de vrais sacrifices, c'est lui attribuer une acribie verbale dont il s'est peu soucié; l'objet même de sa composition les suggérait. L'égorgement de l'animal voué a dû être moins simple à la vérité que celui des bœufs chez les Anglo-Saxons : il semble qu'un certain cérémonial l'ait accompagné :

Pingue pecus voti iugulat *de more voventum;*

mais la portée du geste total n'en était pas changée C'était, en somme, une aumône que les Campaniens accomplissaient en l'honneur de saint Félix et pour obtenir sa protection. Les catholiques n'agissent pas autrement qui promettent à la Vierge ou à tel saint de donner en leur honneur telle somme aux pauvres, s'ils obtiennent telle grâce demandée. L'objet matériel seul de l'aumône est différent.

A plus forte raison ne saurait-on voir un parallèle du

matal dans les offrandes faites aux sanctuaires ou aux tombeaux des saints[1], ni dans les repas funèbres célébrés par les chrétiens sur les tombeaux de leurs défunts ou des martyrs. C'était, on le sait, une des accusations que Fauste lançait contre les catholiques que ces repas constituaient de vrais sacrifices aux morts : « Sacrificia vero eorum (Gentilium) vertistis in agapes, idola in martyres, quos votis similibus colitis : defunctorum umbras vino placatis et dapibus ; solemnes Gentium dies cum ipsis celebratis ut calendas et solstitia : de vita certe mutastis nihil[2]. » Saint Augustin, bien qu'il regardât en effet cette pratique comme un reste des *parentalia* du paganisme, et qu'il l'ait fait supprimer en Afrique comme elle l'était à Milan, protesta cependant énergiquement contre l'accusation de Fauste. On n'offre de sacrifices qu'à Dieu. Ceux qui déposent ainsi des mets sur les tombeaux des martyrs et qui, après avoir prié, s'en nourrissent et en font part aux indigents, veulent simplement que ces mets soient sanctifiés au nom de Dieu par les mérites des martyrs : ils savent bien, s'ils ont seulement connaissance de l'unique sacrifice des chrétiens célébré sur la sépulture des martyrs, que leurs offrandes ne sont point des sacrifices offerts aux saints[3].

Venons au sacrifice de l'agneau pascal. Nersès assure que Grégoire l'Illuminateur avait reçu cette coutume

1. Grégoire de Tours, *Historia Francorum*, II, 37.

2. Apud Augustin., *Contra Faustum*, XX, 4.

3. « Quod offertur offertur Deo qui martyres coronavit » (*Contra Faustum*, XX, 21). « Quicumque etiam epulas suas eo deferunt, quod quidem a christianis melioribus non fit et in plerisque terrarum nulla talis est consuetudo : tamen quicumque id faciunt, quas, cum apposuerint, orant et auferunt ut vescantur, vel ex eis etiam indigentibus largiantur, sanctificari sibi eas volunt per merita martyrum in nomine Domini martyrum. Non autem esse ista sacrificia martyrum novit qui novit unum, quod etiam illic offertur, sacrificium christianorum » (*De civit. Dei*, VIII, 27).

de l'Eglise de Rome, et qu'elle était encore en vigueur dans toute l'Eglise des Francs. Il ajoute, comme nous l'avons déjà rapporté plus haut, que l'agneau rôti y était renfermé dans le tabernacle pour le jour de Pâques, et que, après la communion, les prêtres en donnaient à chaque fidèle une portion qui était mangée dans l'église même avant toute autre nourriture. Ce dernier renseignement paraît confirmé par Énée de Paris († 870) et Walafrid Strabon († 849). Le premier remarque que les Grecs reprochaient aux Latins de mettre sur l'autel l'agneau à côté du corps du Christ, et de l'offrir à la manière des juifs : *quare agnum simul cum corpore Christi super altare ponamus et more Iudaeorum offeramus*[1]. Walafrid est plus complet, au chapitre XVIII de son *De rebus ecclesiasticis*[2]. Après avoir rappelé les canons III et IV (II-IV) des Apôtres, qui interdisent de placer sur l'autel « *volatilia aut animalia aliqua* », et remarqué que la consécration eucharistique ne saurait s'étendre qu'au pain et au vin et qu'il n'y a qu'un seul sacrifice, il ajoute : *Unde quorumdam simplicium error de iudaicarum superstitionum seminario natus, et ad nostra usque tempora quaedam vetustatis extendens vestigia, iam ex magna parte sapientium studio compressus est... Illum dico errorem quo quidam agni carnes in Pascha, iuxta vel sub altari eas ponentes, benedictione propria consecrabant, et in ipsa resurrectionis die ante caeteros corporales cibos de ipsis carnibus percipiebant. Cuius benedictionis series adhuc a multis habetur.* Walafrid ne dit pas que ces *simplices* avaient l'intention d'offrir un sacrifice proprement dit : il paraît le craindre cependant, puisqu'il a soin d'observer qu'il ne saurait

1. *Liber adversus Graecos*, praefatio, *Patr. lat.*, CXXI, 690. Énée traite d'ailleurs l'accusation d'inepte cancan.
2. *Patr. lat.*, t. CXI , col. 938, 939.

y avoir qu'un seul sacrifice dont les éléments sont le pain et le vin. Il ne dit pas non plus que les chairs de l'agneau fussent placées dans le tabernacle : mais c'est là un détail secondaire, et on ne pécherait pas trop contre la vraisemblance, en supposant qu'il a pu en être ainsi quelquefois. Il reste cependant que ces pratiques étaient mal vues par les gens avisés, et qu'une autorité sage leur avait fait une guerre heureuse sans être arrivée à les supprimer tout à fait.

Elles subsistaient peut-être encore au XII^e^ siècle, et Nersès a pu en être instruit à l'occasion des croisades. Mais du reste, l'usage de manger l'agneau pascal s'était introduit à cette époque même, à la cour pontificale. Il est probable que Nersès, en affirmant que le sacrifice de l'agneau pascal était une tradition que saint Grégoire l'Illuminateur tenait de l'Eglise romaine, s'est référé à la prétendue visite que le fondateur de l'Eglise d'Arménie aurait faite, en compagnie du roi Tiridat, à l'empereur Constantin et au pape Sylvestre à Rome, visite dont le récit se trouve dans le Pseudo-Agathange[1]. Son allusion à un usage romain n'est pas toutefois absolument dépourvue de fondement. L'*Ordo* XI et l'*Ordo* XII de Mabillon[2], dont le premier date d'avant 1143, le second de 1193 environ, exposent tous deux comment le pape et sa cour mangent l'agneau pascal après la messe de Pâques. La cérémonie se passait dans une chambre de la basilique léonine appelée *Casa maior*. Douze sièges y étaient préparés, l'un pour le pape, les onze autres pour cinq cardinaux, cinq diacres et pour le primicier. L'agneau, cuit d'avance, était d'abord bénit par le pape ou par le plus

1. *Histoire du règne de Tiridate*, CXXVI, dans V. LANGLOIS, *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie*, I, Paris, 1867.

2. *Patr. lat.*, t. LXXVIII, col. 1025, 1063. Les passages visés se trouvent col. 1044 et 1079.

jeune des cardinaux prêtres. Le pape en prenait des morceaux et les présentait au prieur de la basilique, aux convives, et enfin aux assistants comme il lui plaisait. Au milieu du repas, un cardinal diacre faisait une lecture et, à la fin, les chantres attaquaient une prose pascale [1]. La cérémonie s'achevait par des largesses faites aux chantres. En tout ceci d'ailleurs et bien entendu, nulle mention d'un sacrifice de l'agneau, ni de son offrande sur l'autel [2].

En somme, le matal-agape trouve largement ses équivalents en Occident. Dans l'Eglise latine aussi, on immole des animaux dont la chair, préalablement bénite, doit servir à des repas religieux, ou à nourrir le clergé et les pauvres. Mais ce qui n'y paraît nulle part, au moins clairement, c'est l'idée que cette immolation et cette offrande constituent un vrai sacrifice à côté du sacrifice eucharistique, c'est-à-dire l'idée même qui faisait du matal arménien une pratique en opposition avec la foi chrétienne.

1. Et non pas précisément le Πάσχα ἱερόν, comme le dit le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, Agneau Pascal.

2. Le *Pontifical* de Durand de Mende, étudié par Mgr Batiffol, et qui date de 1286-1296, contient une bénédiction pour l'agneau pascal : *De benedictione agni et aliarum carnium, casei et lactis et mellis in Pascha.* Cette bénédiction a disparu du Pontifical imprimé (*Bulletin d'anc. littér. et d'archéol. chrét.*, 1912, p. 293). Les Grecs ont conservé quelque chose de la coutume de bénir et de manger l'agneau pascal. Leur euchologe contient une formule spéciale pour bénir, le jour de Pâques, les morceaux de l'agneau que les fidèles portent à l'église, et qu'ils mangent ensuite chez eux en signe de réjouissance. L'Eglise romaine, ajoute Goar, ne désapprouve pas cet usage (Nilles, *Kalendarium manuale utriusque Ecclesiae*, II, p. 326).

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

CHAPITRE I. — Saint Ignace d'Antioche..... 1

CHAPITRE II. — « Le Pasteur » d'Hermas..... 20

CHAPITRE III. — La lettre de l'Église de Lyon et de Vienne sur les martyrs lyonnais de 177..... 44

CHAPITRE IV. — L'Apologie d'Athénagore..... 74

CHAPITRE V. — « Le Pédagogue » de Clément d'Alexandrie..... 90

CHAPITRE VI. — Tertullien moraliste..... 117

CHAPITRE VII. — Saint Cyprien (I)..... 153

CHAPITRE VIII. — Saint Cyprien (II)..... 181

CHAPITRE IX. — Des concepts de « nature » et de « personne » dans les Pères et les écrivains ecclésiastiques des Vᵉ et VIᵉ siècles..... 210

CHAPITRE X. — La lettre de Philoxène de Mabboug à Abou-Niphir..... 228

CHAPITRE XI. — La doctrine pénitentielle de saint Grégoire le Grand..... 237

CHAPITRE XII. — Le rite du matal..... 261

4

T38

Tixeront, J.

AUTHOR

Melanges de Patrologie et D'Hist-

TITLE oire des Dogmes.

DATE LOANED	BORROWER'S NAME	DATE RETURNED

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY